الفوائد البهيّة

في

شرح عقائد الإماميّة

دراسات تحقيقية مميَّزة تتكفّل فهماً إسلامياً جديداً

لعقائد الشيعة الإمامية الإثنى عشرية على

ضوء البراهين الحكمية الكلامية

(الجزء الأول)

تأليف:

آية الله فقيه أهل البيت عليهم السلام المحقِّق الشيخ محمّد جميل حمود العاملي

مركز العترة الطاهرة للدراسات والبحوث

www.aletra.org



الطبعة الأولى: لبنان ـ بيروت ١٤١٨ هـ. ق ـ ١٩٩٨ م

الطبعة الثانية: لبنان ـ بيروت ١٤١٩ هـ. ق ـ ١٩٩٩ م

الطبعة الثالثة: الجمهورية الإيرانية/قم ١٤٢٥هـ. ق ـ ٢٠٠٤م

الطبعة الرابعة المزيدة: لبنان ـ بيروت ١٤٣٠ هـ. ق ـ ٢٠٠٩م

الطبعة الخامسة المزيدة والمنقحة: لبنان ـ بيروت ١٤٣٤هـ.ق ٢٠١٣م



فاتحة الكتاب

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَـٰمُوا۟ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَبْشِرُوا۟ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ، نَحْنُ أَوْلِيَآؤُكُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِىٓ أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ، نُزُلًا مِّنْ غَفُورٍ رَّحِيمٍ، وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ [فصلت/٣١ ـ ٣٤].



الإهداء:

سيدي ومولاي.. يا بقية الله في أرضه والمذخور لنشر عدله.. يا منار الهدى والعروة الوثقى وصاحب الولاية العظمى...

سيدي..

من أحقُّ منك كي أهديه هذا الجهد المتواضع؟!.. وأنت غاية أملي ونور فؤادي.. بل أنت كلِّ وجودي يا كعبة القاصدين..

سيدي..

أرفع إلى مقامك الشامخ هذا الجهد وأضعه بين يديك بكل خشوع وتواضع حبّاً لك، عسى أن ينتفع به العطاشى إلى عقيدتك.. فيزدادوا التزاماً بقضيتك الكبرى.. وعسى يا سيدي أن تكون لي النصير والمعين والولي والمؤيد والمسدِّد.. كيف لا؟ وأنت نور الله في ظلمات الأرض...

فيا سرّ الله..

يا حجة ا الله

يا وليّ الله

يا بن مولاتي وسيّدتي الحوراء فاطمة البتول..

أيها العزيز مسَّنا وأهلنا الضر وجئنا ببضاعة مزجاة، فاوفِ لنا الكيل وتصدّق علينا إن الله يجزي المتصدقين.

سيدي ومولاي..

هذه حاجتي اليك فلا تردّني إلا بقضائها.. راجياً عطفك ورعايتك ومحبتك..

والسلام عليك ورحمة الله وبركاته

عبدك الراجي

محمّد





تقريظ آية الله الحجة الشهيد المظلوم الميرزا الشيخ علي الغروي رحمه الله تعالى

الحمد لله كما هو أهله والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله المظلومين واللعن الدائم على أعدائهم ومنكر فضائلهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

وبعد فليست من عاداتنا التقريظ للمصنفات أو التعريف بالمؤلفات مهما بلغت من الاعتبار أو نالت من الرقي إلا أن ما كتبه قرة عيننا العزيز حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محمّد جميل حمود العاملي وفقه الله للخدمة الإسلامية أكثر فأكثر في الاعتقادات مما يليق بالتعريف ويجدر بالمدح والتمجيد كيف وقد أتعب نفسه برهة من الزمان في تأليفه وتحقيق مطالبه وتنسيقها نسقاً جميلاً ببيان رائق وتقريب حافل ومن ثمة جاء بما فوق المراد واستحق المدح والثناء فللّه تعالى درّه وعليه سبحانه أجره فالمرّجو من المؤمنين الذين يقدرون على قطف الأثمار من الأشجار أن يستفيدوا من مطالبه ويتزودوا من زاده وازهاره والله سبحانه ولي التوفيق والتسديد.

النجف الأشرف

١٤١٨ هـ

علي الغروي

مقدمة الطبعة الرابعة:



والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وخاتم النبيين ابي القاسم محمّد وآله الطيبين الطاهرين،واللعنة الدائمة السرمدية الابديّة على أعدائهم ومبغضيهم ومنكري ظلاماتهم ومعاجزهم وفضائلهم غلى قيام يوم الدين،وبعد...

إنّ قيمة أيّ كتاب تكمن في عطاء معارفه، وإقبال القرّاء عليه بشرط تحرر القارئ من هوى التعصب لمن ينتمي ويؤيد إذا كان المتعصب له هو المقصود بنقد النقاد؛ لأنّك قد تجد كتاباً قيّماً لكنّه بدون قرّاء، والسر يرجع إلى الحملة الإعلامية التي تشنّها بعض الجهات السياسية لإبعاد الناس عن الكتاب وكاتبه حرصاً منهم أن لا يتأثر قرآؤه بأفكار مصنّفه فيلوذون به دونهم،لأنّ في ذلك خسارة لهم؛ لكونهم يقومون على التجمع العددي أو السّلوك الجمعي المتأثر بالعواطف التي لا تركن إلى الدّين والعقل السّليم، وتاريخنا كغيره من تواريخ الأمم حافل بالشواهد على ظواهر السلوك الجمعي في ميادين الحياة السياسية والعسكرية والاجتماعية؛ وذلك لأنّه حافل بالأحداث والوقائع والمجازر والصّدامات البشرية التي أعقبتها أعاصير أهرقت دماءً كثيرةً حتى خرجت أنهاراً... وكلّ ذلك بفعل التأثير الجمعي أو السّلوك اللاواعٍ؛ حيث عاش الناس بسلام تحت حكم أمراء لا يرحمون ولا يزالون، ثمّ عاشوا حالات حربٍ تحت حكمهم، وفي كلتي الحالتين يلاحظ الخضوع والطاعة للأمير الحاكم.. علماً أنّ العمل وفق أوامره بلا رأي أو نقاش أو وعي وإدراك يكفل حصحصة الحق وبيان وجه الصواب... فالمعالم الرئيسية لحياة الناس في الحرب والسلم هي للمتحكم بهم، والإرهاب والإكراه مشفوعان بالترغيب والإغراء.. كلّ ذلك مدعوم بالجهل والسذاجة وقلّة الوعي العقائدي الصحيح وشدّة الغباوات عند عامّة الناس، فإذا وقعت الحرب فلا يدري الجميع جوهر أسبابها... بل يجهلون ما يكون عليه الأمير من حيث سرائره وغاياته كما يجهلون . في الوقت عينه . عدوهم أو مقاتلهم وأسباب قيامه وغايته، وإذا أراد القائد السلام فما عليهم إلاّ التصفيق والتصفير، لذا عليهم أن يلعنوا من لعن، وأنْ يشتموا من شتم، ويكرهوا من كره، ويحبوا من أحب، ويهتفوا بألسنتهم هتافات لا يعون كنهها، ويتظاهرون بمظاهرات في

الشوارع ويحملون اللافتات بلا هضم للواقع ولا استيعابٍ للظروف يصفقون لمن يأتي ويهتفون بحياته، ثم لا يلبثون أنْ يعرضوا بنبذه وينادون بمماته، وبمجرد أن ينفذ لهم مطلباً معيشياً يصفقون له من جديد... لا تخلو حياة الناس من تكرار هذه الحالات بسبب التأثير الجمعي اللاواعي والعقل الجمعي الغبي الذي لا يرتكز على المفاهيم العقيدية السليمة... فالغوغاء الجمعية طالما أثرت على أفكاره الخاوية، لذا سار من سار ووقع كالأسير من وقع... إنّ إسلامنا الحنيف قد حارب الوقوع بمجاهيل الحياة والاستغراق في الجهل والغباء، لذا فقد ناشد كلّ من يؤمن به ووجهه إلى اليقظة والوعي والبصيرة كي لا يفقد الفرد صوابه فيجرفه تيار السلوك اللاواعي ويحوّله إلى آلة صمّاء فيسلبه شعوره المرهف وإحساسه الذي حباه به المولى... كما لم يألُ الإسلامُ العظيم جهداً في التركيز على عنصر التقوى النظرية والعملية المتمثلة بعنصري العقيدة والسلوك العملي السّوي كي لا يذوب الفرد المؤمن في تيارات أعداء أهل البيت (عليهم السَّلام) وما أكثرهم اليوم تحت عناوين متعددة، فمرّةً بعنوان ديني، وأخرى بعنوان جهادي ثوري، وثالثة بعنوان إنقاذي من براثن الظلم والجور... وكلّها عناوين برّاقة استهلاكية تريد الوصول على أكتاف هؤلاء البسطاء الذين يميلون مع كلّ ريح وينعقون مع كلّ ناعق كما وصفهنم بذلك أمير المؤمنين عليّ (عليه السَّلام)...!.

والإسلام أيضاً قد طلب من مريديه الكشفَ عن أنفسهم ومعرفة ذواتهم ومحاسبة الفرد نفسه ليفهمها ويعرف شخصه ويعثر على ذاته فينطلق إنساناً صلباً أبيّاً يعطي الحقَّ لصاحب الحق ويأخذ لنفسه ما يراه بحاجة إليه إذا كان حقّاً...كما إنّ عليه التحرّكَ بقناعاتٍ مبدئيّةٍ وعقائدية بحيث لا يتأثر بالتسيير الجمعي والسّلوك اللاواعي؛ لأنّ مَن كان بهذه النفسية هو إنسان خارج على ذاته بجهله لنفسه وإقصائه الهدى الفكري، فسيّان العمل عنده مع الأحرار أو العبيد طالما أنّ هدفه منبعثٌ عن دوافعَ لا يدريها هو نفسه... فمن كان متترساً بالعقيدة، ومتدرّعاً بالمبادئ الصافية النقيّة من أجل الكلمة الحرّة ونصرة الحق فلا تزعزعه المواقع الكبرى ولا تقف في وجهه سيوفُ الظلم العاتية... فمَن أراد أنْ يكون في الصف الأول من المجاهدين في سبيل الدين فما عليه إلاّ أنْ تكون لديه رغبة ذاتية وقناعة نابعة من إيمانٍ راسخٍ بالعقيدة المتمثلة بأهل بيت العصمة والطهارة، هذه العقيدة التي حملها أصحابهم الميامين، حيث كانت نصرتهم للأئمة الطاهرين (عليهم السَّلام) على أساس الرغبة الذاتية والقناعة

النابعة من الإيمان العميق بهم (عليهم السَّلام)، ولم تكن نصرتهم قائمة على أساس السلوك الجمعي المتأثر بالعواطف التي لا تركن إلى الدين والعقل السّليم... ومن أروع الأصحاب ذوي البصائر النافذة ما جرى على شهداء كربلاء حيث كانوا على أعظم معنوياتٍ وأرفع طاقات شهدها تاريخ الأبطال البواسل، فلم يستوحشوا من قلّتهم أو يخشوا كثرة العدوّ اللدود... ولم يستاؤوا لندرة عددهم، وإنما تكون الندرة هنا أدلّ على جلالة المرتقى الذي تطيقه النفس الواحدة أو الأنفس المعدودات ولا تطيقه نفوس الأكثرين... فلقد أبرزت البطولات العقائدية في كربلاء شرف التضحية على نحوٍ باهرٍ وجليل فكان جهادهم الأغر رمز الوفاء والفداء، فكان سموّهم ناجم عن سموّ دوافعهم وعُلاهم من علا إمامهم، وجلالهم من جلال نهايتهم، فالإيمان الكبير والصدر الواسع الرّحب والثبات الخطير ليمنح المرءَ كلّ مقوّمات الإكبار ويرفعه من إنسانٍ بين الناس إلى إنسانٍ بلا قياس، ومن ثمَّ فإنّ إيمان الأقوياء بما هو إيمانٌ متميزٌ سوف يولّد ويعطي الكثير مما لا غنى للمجاهدين عنه، يعطيهم رياضة النفس وتهذيبها من علائق الدنيا، ويعطيهم صفاءها لتبلغ درجةً عالية من التخلص من الشوائب النظرية والسلوكية فترتقي نحو مدارج العُلا وتصل إلى مستوى القدّيسين..

والتحليق الروحي والفكري النقي الذي يصاحب أهلَ اليقين والمؤمنين بقضايا الدين، لا بدّ أنْ يرعاه اللهُ تعالى برعايته ويسدّده بتسديده ليمنحَ المؤمنَ القدرةَ على رؤية ما لا يراه الملايين، وأنْ يتوصل إلى ما لا يتوصل إليه إلاّ القلّة من البشر ويصبح ممن تتكشّف له الخفايا التي لا يراها غيرُهُ من رُمْدِ العيون وعُمْيِ البصائر..والعقيدة الدينيَّة هي السبيل الوحيد لنيل الحظوة عند الله تعالى وعند حججه الطاهرين عليهم السلام، وكلما اتقنت . أخي القارىء . تفاصيل عقيدتك كان ذلك أرضى للربّ ووصلة بحجة الزمان الإمام المعظَّم بقيَّة الله الأعظم الحجَّة المهدي الموعود(صلوات الله عليه)، من هنا كان هشام بن الحكم الشاب اليافع الذي لم تُخطَّ لحيته أحبَّ إلى إمام زمانه المولى سيّدنا ومولانا الإمام المعظَّم جعفر الصادق عليه السلام من بقيّة أصحابه المقربين لما يمتاز به هشام من إتقانٍ لأصول الكلام وفن المحاورات العقائدية التي من خلالها يفحم أعداء أهل البيت عليهم السلام،وإلقاء نظرة بسيطة على محاوراته رضي الله عنه في أصول الكافي يلقي الضوء على مدى إتقانه وإخلاصه للحجج الطاهرين عليهم السلام مما يقتضي القول بأنَّ تحصيل رضى الرب تعالى والحجج

عليهم السلام منحصرٌ بأمرين، أحدهما الحكمة النظرية المتعلقة بأصول العقائد،وثانيهما الحكمة العمليّة المتمثلة بالسير والسلوك العملي من خلال تطبيق منهج الأحكام على مرافق الحياة،ولا يكفي في الأمر الأول إكتناز المعارف دون السبق إلى إنفاقها على الآخرين سوآء كانوا من المؤمنين أم من المخالفين، لأنَّ زكاة العلم إنفاقه كما جاء في الحديث الشريف، بل إنَّ الغاية من علم الكلام هي إفحام المعاندين والمخالفين من النواصب والكافرين والمنافقين،فحتى ترضي إمام زمانك ،عليك بجودة التعلم مستعيناً بهم (صلوات ربي عليهم) إذ الإستغناء عنهم علامة الكفر ودلالة على الإفلاس الفكري والروحي،لأنَّ الخير كلَّه عندهم كما ورد في الزيارة الجامعة الكبيرة:"إن ذكر الخير كنتم أوَّله وأصله وفرعه ومعدنه ومأواه ومنتهاه.." فيجب على العالم أوالمتعلم في حال واجه الخصوم أن يكون متوجهاً بأعماقه إلى من بيده أزمة الأمور من خلال إمام الزمان المهدي المنتظر عليه السلام حجة الله تعالى على خلقه في أرضه وسمائه،لانَّ الأعداء كثيرون جداً في زماننا هذا ولكنَّ وسائل تصدير المعارف الشيعيّة باتت متوفرة ولا يخلو منها صقعٌ أو بيتٌ لا سيّما عبر المواقع الالكترونيّة التي خرقت الجدار الحديدي الذي إصطنعته السلطات المعادية للتشيع حيث حظرت . ولا تزال . هذه السلطات دخول الكتب الشيعيّة إلى دول الخليج التي تزعم أنَّها على خطى الديمقراطية المستوردة من دول العالم الغربي المتحضر ولكن شتان ما بين دول الغرب التي لا مشكلة لديها في كتب المسلمين بعامة فرقهم ومذاهبهم وبين دولنا التي تتزيّ بثوب الدين ،وما ذلك الخوف إلاَّ لأنَّ سلاطين تلك الدول لا زالوا في عقلية القرون الوسطى بل عقليّة سلاطين القرون الأولى التي لا تعرف قيمةً للبيان والقلم بمقدار إهتمامها بالسيف والمقصلة لكلّ من انتقد أسباب إعوجاجها عن جادة السبيل،ولو أنَّهم تبصّروا في دنياهم وكانوا على دراية من الحكمة والتعقل كما كان غيرهم ممن حكم بإنصافٍ لكان عمَّ السلام ربوع بلادهم ولأمطرت عليهم السماء بركاتها واخرجت الأرض لهم خيراتها،ولكنَّهم تعسفوا وظلموا وسفكوا الدماء لأجل البقاء في سدّة الحكم..!!

وزبدة المخض:إنّ على الحوزات العلميّة الشيعيّة الإهتمام بالجانب العقائدي كما تهتم لبقية الجوانب العلمية الأخرى،لاننا نرى وجود هوة عميقة بين الجنبة العقائدية وبين طلبة العلوم بشكلٍ عامٍ،فصارت مادة علم الكلام على هامش المواد الأخرى بل لا وجود لها في

كثيرٍ من الحوزات والمجامع العلمية،وهو امرٌ ينذر بعواقب وخيمة على المستوى الفكري لدى طلبة العلوم الدينية والعلماء معاً وقد لاحظنا هذا عند شريحة ليست بالقليلة ممن لم يعروا إهتماماً لمسألة تحصيل العقيدة من مصادرها فخبطوا خبط عشواء في أفكارهم وإستنتاجاتهم الدينيّة..لذا يجب ان تكون هذه المادة موضع رعاية في الحوزات والمجاميع،كما يجب أن يكون الكتاب الحاوي لها موضع ثقة وإطمئنان لئلا ينزلق القارىء أو المتعلم في متاهات الحيرة والشبهة،كما لا بدَّ لمصنّف الكتاب أن يكون ضليعاً في المادة ومجتهداً في تفصيلاتها بل ينبغي كونه مجتهداً في الفروع أيضاً لوجود ترابط عضوي بين الفرع والأصل في بعض المطالب العقدية،مضافاً إلى كونه عارفاً بائمة الهدى موالياً لهم ولمن والاهم ومعادياً لمن عاداهم وعادى أولياءهم وذلك لأنَّ الولاء لأهل بيت العصمة والطهارة(عليهم السلام) والبراءة من أعدائهم أساس العقيدة، فإذا انتفى عنصر الولاية والبراءة من ذات الكاتب فلا تتوقعوا منه عقيدةً صحيحةً لأنَّ فقدان الولاء والبراءة يستلزم فقدان الدين والعقيدة المستقيمة ،فذلك كالسالبة بإنتفاء الموضوع، وعليه فإنَّ تثبيت المطالب العلميَّة يتطلب جهداً وإحاطة واسعة لا تتوفر إلاَّ عند القلائل من العلماء المحصلين وإلاَّ فلا يمني نفسه كلّ هاوٍ او راغبٍ ما دام لم تتوفر فيه الشروط المطلوبة،لذا فإننا نلاحظ بأنَّ أغلب الإنحرافات العقائدية بل وحتى الفقهيّة الصادرة من بعض العلماء سببها الضعف العلمي الراجع إلى عدم الإتقان والإحاطة للمدارك ولأخبار أهل البيت عليهم السلام،مضافاً إلى فقدان عنصري الولاية والبرائة.. بل ما نراه في هذا الزمان أنَّ الإجتهاد صار في طرح الأخبار والعمل بالأقيسة والرأي المنهي عنه شرعاً حتى أدّى ذلك إلى شطب بعض العقائد الضرورية من قاموسنا الديني كالرجعة وحساب القبر وحضور الائمة الطاهرين عليهم السلام على المؤمنين المحتضرين والبداء ومسالتي القضاء والقدر والولاية التكوينية لهم وحضورية علومهم..إلخ،وهذا من الأمور الخطيرة على المسلك العقائدي والفقهي في حوزاتنا العلميّة التي إن بقيت على هذا النهج المعوّج فإنَّها ستطيح بالأجيال الصاعدة التي تأخذ دينها وعقيدتها من هؤلاء المشككين والمترددين بولائهم لأهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام،لذا يجب الحذر من سلوك هذا النمط التشكيكي حرصاً على سلامة العقول والأرواح من التلوث بمعاصي العقائد الفاسدة المستوردة من قاموس المخالفين لمنهج أئمتنا الطاهرين عليهم السلام،ومن هذا المنطلق نؤكد على أخذ العقيدة من

الغيارى على دين أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام،وحيث إنَّ كتاب الفوائد البهيَّة في شرح عقائد الإماميَّة من أنفس الكتب العقائدية المعدّة للتدريس كما نعتقد ويشهد له العديد من العلماء المحققين وأهل الفهم والحجى من سائر المؤمنين لذا ننصح بإتخاذه مصدراً أصلياً للمدارك الكلاميّة لدى الشيعة الإماميّة.

كما إنّه تبارك اسمه تفضّل عليَّ بنفاد الطّبعتين الثانية والثالثة خلال سنتين تقريباً. فنسأل الله أنْ يكون مرضيّاً عنده تعالى وعند حججه الطّاهرين، وقد جاءتنا البشارة منهم عليهم السلام من خلال رؤى بعض المؤمنين، وما ذاك إلاّ أنّنا نبتغي به الدّفاع عن آل الله، مضافاً إلى العناصر الذاتية التي يتضمنها كتابنا "الفوائد البهيّة في شرح عقائد الإمامية"، والتي لا تتوفّر إلاّ في الكتب التدريسية النفيسة، مع التأكيد على أنّ هذا الترحيب المنقطع النظير بالكتاب مردّه وجود قابليات عقائدية عند نخبة من العلماء والفضلاء وذوي البصائر من عامّة المؤمنين؛لاسيّما على السّاحة اللبنانية والقمّية والنجفية والكربلائية والخليجية واليمنية.

وبالرّغم من أهميّة كتاب المظفّر إلاّ أنّ ذلك لا يعني كماله في كلّ النّواحي العقائدية والتاريخية، بل ثمّة هفوات عقائدية وتاريخية صدرتْ من قلمه يبلغ تعدادها السّبعة، وهي الآتية:

(الهفوة الأولى): في باب عقيدتنا في الأئمّة الطّاهرين عليهم السلام، إدّعى أنّ البحث في كونهم الخلفاء الشّرعيين وأهل السّلطة الإلهية أمرٌ صار في ذمّة التاريخ، وليس في إثباته دورة الزّمن من جديد، ولا أنّه يعيد الحقوق المسلوبة إلى أهلها..

(الهفوة الثانية): في باب عقيدتنا في الدّعوة إلى الوحدة الإسلامية، حيث ادّعى بأنّ إمام المتقين أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام لم يجهر في حشدٍ عامٍّ بالنّص على إمامته إلاّ بعد أنْ آلَ الأمرُ إليه، وهي دعوى تنمّ عن قصورٍ في البحث والتنقيب..

(الهفوة الثالثة): وفي الباب نفسه، إدّعى أنّ أمير المؤمنين عليّاً عليه السلام لم يصدر منه ما يؤثر على شوكة حكم المغتصبين أو يُضعِف من سلطانهم أو يقلّل من هيمنتهم، فانكمش على نفسه وجلس حلس بيته رعايةً لمصلحة الإسلام العامّة..

(الهفوة الرابعة): في نفس الباب أيضاً، إدّعى أنّ الإمام سيّد السّاجدين علي بن الحسين (عليه السلام) كان يدعو في سرّه لجيوش المسلمين بالنّصر والغَلَبَة، ويقصد جيوش بني أميّة وبني العبّاس...

(الهفوة الخامسة): في نفس الباب أيضاً دعواه بأنّ أهل البيت (عليهم السلام) إنكمشوا عن الثورات على حكّام زمانهم وتفرّغهم لتعليم النّاس؛ وسبب ذلك ـ بنظره ـ عِلْمُهُم أنّ دولة الحقّ لا تعود إليهم..

(الهفوة السادسة): في باب عقيدتنا في حقّ المسلم نجد دعواه بأنّ الأخوّة الإسلامية ليست خاصة بالمؤمنين من شيعة أهل البيت (عليهم السلام)، بل هي عامّة تشمل عامّة الفِرَق الإسلاميّة...

(الهفوة السابعة): في باب عقيدتنا في عصمة الإمام (عليه السلام)، إدّعى أنّ علوم ومعارف الإمام (عليه السلام) مستقاة من النبي أو الإمام السّابق، وأنّ عِلْمَه إشائي وإرادي، وهي دعوى مناهضة للأدلّة القطعيّة العقليّة والنقليّة كما أثبتنا ذلك في كتابنا "شبهة إلقاء المعصوم (عليه السلام) نفسه في التهلكة ودحضها"...

هذه الهفوات الصّادرة من قلمه (رحمه الله) استلزمتْ منّا التّوضيح لئلاّ تؤدّي إلى إفساد عقائد المؤمنين وحُسْنِ ظنّهم بالظّالمين من مغتصبي الخلافة، لذا قمنا بتفنيدها واحدةً تلو الأخرى، كلٌّ واحدة في الباب الذي وردت فيه، ولله الحمد والمِنّة...

كما نريد أنْ نلفتَ إلى أنّ عقائد الإمامية للمظفّر (رحمه الله) مقتضبٌ في بحوثه؛ ولعلّ السّبب في ذلك يرجع إلى ثلاثة أمور:

(**الأوّل**): أنّ غايته هي إبراز رأي الإماميّة في العقائد الكبرى الأساسية دون سواها.

(**الثاني**): عدم المسّ بمشاعر المخالفين ومَنْ ناواهم؛ لأنّ الدّخول في تفاصيل العقائد الأخرى، أو بيان حقائقها يؤدّي إلى عدم رواج الكتاب وفقان رونقه وبهائه، وهو أمرٌ يضرّ بقصد المصنّف.

(**الثالث**): حساسية المواضيع الأخرى من غيرها لدى المدرسة البكريّة.

وكلا الأمرين الأولين لا يخلوان من مناقشة:

(أما الأمر الأول): فلأنّ ثمّة عقائد لا تقلّ أهميّةً عن غيرها مما ذكره المصنّف في كتابه كعقيدتنا في ولاية أهل البيت ﴿عليهم السلام﴾ والبراءة من أعدائهم؛ فإنّها من أعظم الأصول عندنا، وما عداها فمتوقف عليها، وحتى أصل التوحيد والنبوّة والمعاد و العدل؛ لأنّ مَنْ لم يعرف ولايتهم مات ميتةً جاهليّةً، بل ميتة كفرٍ ونفاق وضلال . كما جاء في الأحاديث المتواترة . ولأنّ هذه المعرفة تستلزم مةعرفة بقيّة الأصول الضّرورية في الكتاب و السنّة..

(وأما الأمر الثاني): فلأنّ المصنّف المظفر قد تطرّق إلى مواضيع عقائدية خطيرة جدّاً لدى الفكر البكري كالتقية والرّجعة والعصمة والإمامة وغيبة الإمام المهديّ المنتظر ﴿عجل الله تعالى فرجه الشريف﴾، ولم يتوانَ الشيخ المظفر ﴿رحمه الله﴾ عن إثباتها وتوضيحها...

لذا فهذين الأمرين ليسا علّةً تامّةً لاقتضاب بحوثه، فيبقى الأمر الثالث بلا منازع ولا يشوبه إشكالٌ كما أصاب الأمرين المتقدمين عليه، وذلك لأنّ البحوث التي خلا منها كتابُهُ ﴿رحمه الله﴾ أكثر حساسيّةً من غيرها التي أثبتها فيه، لِمَا يداخلها من عناصر لها علاقة بواقع الفكر البكري، فذكرها يشوّش أحوالهم ويعكّر عليهم صفو عيشهم، وهو ما لا يريده الشيخ المظفر ﴿رحمه الله﴾ الذي يعتبر من دعاة الوحدة بين الخاصّة والعامّة، وهذا ما لحظناه في سير بحثه في عقيدتنا في حقّ الأئمّة الطّاهرين ﴿عليهم السلام﴾، وفي باب عقيدتنا في الوحدة الإسلاميّة، وباب عقيدتنا في حقّ المسلم..

وخلاصة الأمر:

ثمّة عقائد ومفاهيم أخرى تدخل في صلب عقيدتنا لم يكشف عنها المظفر ﴿رحمه الله﴾ في كتابه بالرّغم من أهميتها على الصّعيدين العقائدي والفكريّ عندنا؛ نظير العناوين الآتية:

١. عقيدتنا في الولاية لأهل البيت ﴿عليهم السلام﴾ والبراءة من أعدائهم ومخالفيهم.
٢. عقيدتنا في الفروع الكبرى الفقهيّة كالصّلاة، والصّوم، والحجّ، والزّكاة، والخمس، والجهاد، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، والمتعة.
٣. عقيدتنا في البكاء على الإمام الحسين ﴿عليه السلام﴾ وإحياء ذكرى عاشوراء وما يكتنفها من شعائر مقدَّسة.
٤. عقيدتنا في أصحاب رسول الله ﴿صلى الله عليه وآله﴾، وهل كلّهم عدول وأهل تقوى أم لا؟

٥. عقيدتنا فيمن ظلم سيّدة نساء العالمين الزّهراء البتول عليها السلام، وما جرى عليها وعلى بعلها أمير المؤمنين عليّ عليه السلام من ظلمِ أولئك المغتصبين لهما يوم السّقيفة.

٦. عقيدتنا فيمن سلب الخلافة من أئمتنا الطاهرين عليهم السلام وأبادهم وظلم شيعتهم.

هذه أمورٌ كان ينبغي للمرحوم الشّيخ المظفر البحث فيها لتتضح صورتها لدى المخا لف والمؤالف، ولا يخفى الحقّ عن غير قصدٍ، ولكنّنا نعذره على بعض الأسباب دون بعضها الآخر، وعذر الغائبين في بعض الأسباب أولى من حجج الحاضرين؛ لأنّ ما عند الحاضر لا يكون ملزماً على الغائب... وهذا لا يقتضي بالضّرورة حرمة الرّد على بعض نظرياته التي تخالف أسس البحث العلمي الدّقيق المبتني على المنابع العقائدية الأصيلة عند الشيعة الإمامية، والتي نعتقد أنّ المصنّف لم يسبر غور التحقيق فيها لا عن قصدٍ أو سوء نيّة، وإنّما لأسباب لعلّها توفيقيّة تتعلّق بالوحدة الإسلامية التي نادى بها في بعض فصول كتابه وإنْ كنّا لا نشاطره الرّأي فيها لابتناء الوحدة على أسس ملتوية وموهومة، مضافاً إلى أنّه لا وحدة بين الحقّ والباطل، ولا بين الهدى والضّلال والاستقامة والاعوجاج.

وعندنا نحن الشيعة من العناصر والقواعد لتدبير الأمور مع الآخرين وكيفيّة التعاطي معهم ما يغنينا عن نظرية الوحدة والاندماج العقائدي والفقهي بين عامّة الطوائف، هذا الاندماج الذي ما كان ليحصل لو لم تكن ثمّة قابليات شيعيّة لها ميول عاميّة، زرعها في أوساطنا الفكر البكري؛ ليسهل النيل من عقائدنا وفقهنا وتاريخنا، ويأبى الله تعالى إلاّ أنْ يُتِمَّ نورَهُ ولو كره الكافرون..

ولله الحمد رب العالمين فإنَّ الكتاب قد انتشر صيته في أصقاع بلاد الشيعة(حرسهم المولى) لاسيّما في قم المشرَّفة عاصمة التشيع ومأوى العاشقين لأهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام،وقد رغب الكثير بإعادة طبعه للإستفادة من بحوثه المستوعبة للإشكالات والإثارات والإجابة عليها،لذا أحببنا النزول عند رغبتهم التي هي سببٌ للقرب من الموالي الطاهرين والزلفى لديهم(صلوات ربي عليهم)فإنّهم غاية سؤلي ونهاية مأمولي،وفي مناجاتهم روحي وراحتي،وعندهم دواء عِلتي وشفاء غُلتي وبرد لوعتي وكشف كربتي، ورؤيتهم حاجتي،ورضاهم بغيتي،ولقاؤهم قرة عيني،ووصلهم مُنى نفسي،وإليهم شوقي وفي محبتهم ولهي، وإليهم صبابتي...إلهي فبحقّهم أسألك كي تكون أنيسي في وحشتي ومقيل عثرتي

وغافر زلتي وقابل توبتي ومجيب دعوتي ووليّ عصمتي ومغني فاقتي فلا تقطعني عنك ولا تبعدني منك يا نعيمي وجنتي يا دنياي وآخرتي يا أرحم الراحمين بأحبائك وآلك الطيبين الطاهرين محمَّد وآله الغر الميامين.

الأقل الأحقر العبد محمد جميل حمود العاملي

لبنان . بيروت: ١٧تشرين الأول/٢٠٠٩م

الموافق ٢٧شوال/١٤٣٠للهجرة

مقدمة الطبعة الثانية

بِسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد رسله النبي العربي الهاشمي المكي محمّد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله الهداة الميامين الأنوار المقدّسين سيما إمام العصر

وناموس الدهر صاحب الزمان المهدي المنتظر "عجّل الله تعالى فرجه الشريف " واللعنة الدائمة على أعدائهم ومنكري فضائلهم من الأولين والآخرين إلى قيام يوم الدين.

وبعد..

إنَّ البحث في عقيدتنا الدينية أمر تطلبه الفطرة، ويرغبه الوجدان ويتشوق إليه؛ ولسنا الوحيدين في عالم الطبيعة ممن تفرَّدوا بالبحث في الأصول الاعتقادية والقيم الدينية والاخلاقية؛ بل لقد سبقنا إلى ذلك فلاسفة الإغريق والفرس وحكماء الهند والصين، لكنّهم لم يتعمقوا في جذور عقائدهم لو سلّمنا بجذوريتها ولم يرتكزوا على أسس عقلية سليمة أو على ثوابت توحيدية، وهذا بخلاف الأديان الثلاثة وبالغض عن صوابية هذه، وعدم صوابيةتلك، فإن هذه الأديان استقت معلوماتها وثقافتها من وراء المادة، فتميزت هذه الأديان بحضارات روحية وفكريةٍ صمدت أمام الصعوبات والمحن وبقيت مستمرة بالرغم من إعوجاج أكثرها، أما الحضارات المادية التي قامت على مرتكزات إلحادية أو مادية فقد إندثرت وإندحرت إلى حيث لا رجعة لها إلى الحاضر بل صارت من مطاوي التاريخ المنسي، بل المجهول.

والملفت للنظر أن الشيعة الإمامية تفردت . من بين فرق المسلمين . بأراء جليلة مستقاة من أدلة العقل والكتاب والسُنَّة المطهرة المنحصرة بأحاديث النبي الأكرم وعترته الطاهرة عليهم السَّلام، وقد اعترف بهذا ثلة من علماء الفرق الإسلامية وجماعة من مفكري الديانة المسيحية.

وللعقيدة أثر على سلوك الإنسان سلباً أو إيجاباً لأنّ سلوكه وليد عقيدته ونتاج تفكيره، لأنّ الإنسان يفكر أولاً ثم يعمل، وعقيدته هي التي تملي عليه مواقفه وترسم مسيره، وتحدِّد كيفيَّة سلوكه، فالإنسان العارف الواثق بعقيدته لا تؤثِّر عليه المغريات، ولا تطغى عليه الشبهات مهما عظُمتْ واشتدت لأن مَنْ ثبت في عقيدته ووطّن نفسه على المكاره من أجلها زالت الجبال الرواسي قبل أنْ يزول.

فشتان ما بين العارف والجاهل، ولا يُعْقل قياس الجاهل بالله تعالى بمن يعتقد بوجوده، فإنّ العارف يرى أنّ ما يفعله من أمور صغيرة أو كبيرة هو تحت رعاية الله حيث لا يغيب

عن فكره بأن الله مراقبه ومحاسبه على كل قولٍ أو فعل، في حين أن المنكر لوجوده تعالى أو الجاهل به يرى أنه خُلق عبثاً وترك سدىً لقلة معرفته أو انعدامها.

فمن الواضح أن يختلف هذان الشخصان في نمط حياتهما ونوع سلوكهما، تبعاً لما يعتقدانه، ومن هنا تكتسبُ مسألة البحث بالعقيدة أهمية خاصة؛ إذ قد يحدث أنْ تمرَّ المجتمعات البشرية في سيرها نحو الأهداف والغايات في خضمٍ من الصعوبات والمعوِّقات والمحنِ القاسية التي يمكن أن تطال في تأثيراتها الجانب العقائدي لمجتمع ما؛ وما تعانيه أُمتنا الإسلامية عموماً وعند بعض الشيعة خصوصاً من التشتت الفكري المنهجي، والضياع العقيدي بحيث ترك بصماته على ضعاف النفوس فوقعوا في التيه، وصاروا حيارى بين الأمس والحاضر.

ولعلَّ السبب في ذلك هو الانهيار والانبهار أمام حضارة الغرب ومنجزاته المادية، هذا مضافاً إلى عقدة النقص والشعور بالضعف أمام بريق الحضارة المادية ظناً منهم أن المسلمين غير قادرين على تحدي تلك الحضارات إلاّ من خلال مجاراتها ومسايرتها بالأساليب الملتوية التي تؤمن بها تلك الحضارات المزيفة، لأن الغاية ـ عند هذا الفريق ـ تبرّر الوسيلة، فهذه العُقْدة كبّلت أرواحهم وقلَّصت عقولهم فلم يعد بإستطاعتهم التخلُّص من هذا الواقع المرير، ولا التحرر من قيود الحضارة المادية المزيفة لكي يصنعوا لنفوسهم كياناً مستقلاً بعيداً عن كل تلك الإسار التي حجبت الرؤية عند هؤلاء الذين ساعدتهم الظروف أن يكونوا في مواقع متقدِّمة في الأُمة، فوضعوا لها مساراتٍ تتحكم بعقول السذَّج منها، فكان لا بُدَّ وأن يقلبوا موازين العقائد ومعايير الفقه بحجة التجديد في الاجتهاد والحداثة ومواكبة التطور الحضاري؛ هذا مضافاً إلى التنازل عن المعتقدات بغية تأسيس مذهب جديد في الإسلام يجمع الأطراف كلها من الشيعة والسُنّة تحت شعار التقريب بين المذاهب؛ لكن للأسف بدأ التنازل من بعض الرموز المحسوبة على الشيعة، وكأنّ التقريب بين المذاهب لا يتم إلا عبر الإنصهار التام بالعقائد والفقه ومن طرفٍ واحد، لذا بات كثير من المراجع والعلماء والمتدينين يشكّون بكلِّ هذه الخطوات التقريبية التي تتنكر دائماً لعقيدتها وتستخف بها، من هنا فإنّ المسألة فيما نعتقد هي أن نعالج فكرة التقريب بدعوة الآخرين إلى الالتحام بالحق لا التنازل عنه، لأنّ القضية هي قضية مبادىء وقيم وقناعات ومعتقدات، فالآخر سواءٌ كان غربياً أو شرقياً،

بكريّاً أو واقفياً؛ لا يتنازل لك عن معتقداته بل لا يسمح لك أنْ تناقشها بإستخفاف وتهاونٍ. وها هم أصحابُ الديانات والفرقِ مع ما يعتقدون من أفكار وتصوراتٍ لا يكاد يقبلها العقل ولا تستمجها الطباع السليمة ومع هذا لم نسمع أحداً منهم أنه قدّم تنازلاتٍ بحجة الوفاق الوطني أو التقريب بين المذاهب والأديان.

فإذا أردت أن يحترمك الآخرون عليك أن تحترم معتقداتك، فالاحترام شيء والرضا شيءٌ آخر، فعندما تحترم معتقداتك فإنّك تفرض احترامها على الآخرين وإنْ لم يعتقدوا بها وإلاّ فيؤدي عدم احترامك إلى رضوخك لمعتقدات خصومك الدّينيين؛ وهذا يستلزم عُرفاً اتّباعهم والانقياد والتبعية لمرتكزاتهم الفكرية **﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النّصارى حتّى تتّبع ملّتهم قل إنّ هدى الله هو الهدى ولئن اتّبعت أهواءهم بعد الّذي جاءك من العلم ما لك من الله من وليّ ولا نصير﴾**.

إن معتقداتنا وقيمنا وشعائرنا الدينية متينة وراسخةٌ سواءٌ أقبل الآخرون بها أم لم يقبلوها! ومعتقداتنا هي التي كفلت لهذا الدين أنْ يستمر وأنْ يعمر مئات السنين، لأن العقيدة الدينية منشأُ التحولات الكبرى قديماً وحديثاً، وسببٌ للتحولات والتطورات العظيمة في حياة بني البشر، وقد أثبتت التحقيقات العلمية والتاريخية أن العقيدة الدينية كانت في أغلب الموارد هي المصدر والملهم للآداب والعلوم والانقلاب على الباطل، هذا مضافاً إلى أن أكثر المواقف الانسانية التي تجسّدُ قيم الايثار والنجدة والبسالة والتضحية والصمود كانت ولا تزال تستمد جذورها من الدين، وقد اعترف بتأثيرها على حياة البشر ثلةٌ من محققي الحضارة المادية، فها هو «الفرد وايتهد» يصف العلم والدين في كتابه العلم والعالم الحديث بأنهما من أقوى الأمور تأثيراً على حياة البشر فقال:

" عندما نحاول التعرُّف على قيمة الدين والعلم، ونبحث عن مدى تأثيرهما على البشر لم نكن مبالغين إذا قلنا بأن مستقبل العالم يتوقف على كيفية تعامل هذا الجيل مع هذين الأمرين ".

كما اعترف «**داروين**» في كتابه «بعد مليون سنة» بأنَّ " الإنسان سيحتفظ بالعقيدة الدينية في المليون سنة المقبلة قياساً على المعهود من تاريخه القديم والحديث، ولهذا كانت

العقائد على جانب من الأهمية بالنظر إلى المستقبل، لأن العقيدة تبعث الأمل في دوامها عند صاحبها وفي سيطرة الإنسان على مصيره بفضلها ".

فالعقيدة رغم أهميتها ودورها العظيم في حياة الناس أفراداً وجماعاتٍ، نجدها لا تحظى باهتمام الطبقات العلمية في قرننا الحاضر إلا نادراً لا سيما حوزاتنا الدينية حيث يندر فيها تدريس مادة علم الكلام بمراحله الابتدائية عدا عن المراحل العليا، مع أن دراسته وتدريسه من أهم الواجبات الكفائية لما يترتب عليه من معرفة أصول الدين والذبِّ عن شريعة سيد المرسلين وآله الطاهرين، هذا مضافاً إلى أن مكاتبنا تغص اليوم بأصناف الأبحاث والدراسات المفصلة حول الفقه والأصول والقضايا التاريخية والأدبية والاجتماعية والسياسية وغيرها مع أن أغلبها إجترار لما كتبه السابقون أو كلما جاءت أمةٌ عقّدت ما كتبته السابقة.

فمكاتبنا وحوزاتنا بحاجة ماسة إلى تكثيف المصنفات العقائدية وتجديد صياغتها بأسلوب يفهمه الجميع ليكون المسلم على إلمام بمعارفه العقيدية فلا يغزو الشك عقله نتيجة تغييب العقيدة وعدم تسهيل فهمها وتبسيط مبانيها.

إن الجهل بمفاهيم العقيدة استتبع أنْ يطلَّ علينا بين الفينة والأخرى مَنْ ينقد العقائد ويشكك بها كالذي حصل في الثمانينات من قبل الدّكتور جلال العظم في كتابه: "نقد الفكر الديني"؛ وكما هو ملحوظ اليوم على ساحتنا الاسلامية بشكل عام والشيعية بوجه خاص حيث حاول بعضهم التجريح بمعتقدات هي معتقدات أبيه وأجداده تحت شعار التجديد في حركة الاجتهاد والحداثة، فتسلط علينا مَنْ لا يرحمنا نتيجة تحكُّم البعض على هذه المعتقدات.

إن شبابنا القابع في زوايا داخله، المنهمك في تزيين ظاهره، المنصرف عن دينه هو الذي سمح لأولئك المتغربين المشكِّكين أن يجوسوا ديار ثقافتنا فوضعوا لعقولهم مسارات تتحكم بها آليات منطقية غريبة عنا لتقودهم إلى متاهات الحيرة والتشتت بحجة الانفتاح على الحضارات والوحدة بين فرق المسلمين، كل ذلك أدى إلى إدخال السذج في تيارات دخيلة على الإسلام في محتواها العقيدي والتشريعي، لنحصل في آخر المطاف على مجموعة أفكار ومعتقدات قائمة على مبدأ الشك والاستحسان أكثر من الاعتماد على الدليل والبرهان. فها هو بعضهم يقول:

" إنّ ابقاء الواقع الفكري في الدائرة الإسلامية المذهبية على حاله، قد يعطّل المبادرات السياسية، لأن المذهبية دخلت الخط الحركي الإسلامي بحيث لم يعد التعاون بين المسلمين على الصعيد الحركي أو غيره منطلقاً من عمق الاحساس بوحدة الانتماء بل قد يكون وجهاً من أوجه التحالف السياسي بين فريقين يتوحّدان في المرحلة في بعض مواقع الطريق من دون لقاء في الهدف الكبير في نهاية المطاف، وفي ضوء هذا، فإنّ من الصعب ايجاد وحدة إسلامية على الصعيد السياسي في مثل هذا الجو المليء بالحساسيات المذهبية الثقافية، لأن التعقيدات الداخلية الحادة قد تتحرك في بعض المراحل الأشد قسوة وصعوبة وحيوية لتسقط الهيكل على رؤوس الجميع، ولهذا فلا بد من الانصراف إلى دراسة الوحدة في المسألة الثقافية، لا سيما العقائدية المتصلة بالتفاصيل في هذا المورد أو ذاك، بغية تأسيس القاعدة الصلبة التي يلتقي عليها الجميع في كل تنوعاتها الفكرية المتحركة في خطوط القاعدة في حركة الكلي داخل الجزئي... ثم قال: إن الحاجة ملحة إلى التوصل إلى وحدة في الموقف أية وحدة، أو إلى لقاء في أي موقع، أي لقاء، من أجل مواجهة الاخطار المتحركة في كل مكان مما يفرض على المسلمين تجميد خلافاتهم وتبريد حساسياتهم وتقديم بعض التنازلات حول هذا الخط المذهبي أو ذاك على مستوى المرحلة.."[1]؛ فما ذلك إلاّ حرصاً منا على سلامة المعتقدات لأنه إنْ كان يحق له ـ بنظر مؤيديه ـ أن يتحدث بما يعتقد أنه لصالح المسلمين، فكذا يحق لنا أن نردَّ ما نراه ضرراً على الإسلام والمسلمين. فمحبوه يرون الذبابة في أعين غيرهم إذا ما تعرض له خصومه ولا يرون الخشبة في عينيه إذا تعرّض لمعتقداتنا وشعارئنا، وكأنَّ ما يتفوه به هذا البعض كلامٌ منزل من عند علاّم الغيوب لا يجوز نقضه أو مناقشته!!

إن محاولة التغريب والتشويه تستدعي من الجميع: علماء ومفكرين ومتعلمين شحذ الهمم وتشمير السواعد بالوقوف في وجه الصدمات التشكيكية التي يثيرها البعض هنا وهناك، ومحاربتها بالأساليب العلمية والفلسفية المعتمدة على الكتاب وسُنة النبي وآل بيته الكرام وإلاّ عُدّ الواقف دون ذلك كالنافخ في غير ضرام. إنّ عقيدة الإمامية بما تملكه من ثراء فكري وفلسفي هي أجلُّ من أن يستزلها تكاتف المشككين وصراخ الحاقدين ما دام هناك من يقف بجانبها ويذبُّ عنها ضربات العفاريت، من هنا ورد عن مولانا الامام العسكري

[1] مجلة المنطق، العدد١١٣: ص١٨، إصدار عام١٩٩٥م.

عليه السلام فقال: "قال: جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: علماء شيعتنا مرابطون في الثغر الذي يلي إبليس وعفاريته يمنعونهم عن الخروج على ضعفاء شيعتنا، وعن أن يتسلط عليهم إبليس وشيعته والنواصب، ألا فمن انتصب لذلك من شيعتنا كان أفضل ممن جاهد الروم والترك والخزر ألف ألف مرة لأنه يدفع عن أديان محبينا وذلك يدفع عن أبدانهم"[٢].

إنّ علينا أن نرفد أُمتنا بالعقائد الصحيحة، ونصونها من التلوث والفساد والانحلال بما تفرزه المادية من سموم ثقافية، تخرج بشخصية المسلم عن حدِّ الاعتدال، وتُذهب بأصالته وتجعله بذلك إحدى نفايات أُمته التي تضعف تماسكها، وتوهن قوتها.

ومن منطلق الحرص على مسيرة الثقافة الامامية وتقديمها إلى الشباب المتطلع إلى واقع الدين لا سيما إلى طلاب الحوزات العلمية والأساتذة أحببتُ تقديم مجموعة محاضرات كلامية وفلسفية شرحاً لكتاب عقائد الإمامية للعلامة الفقيد الشيخ محمّد رضا المظفر رحمه الله؛ مختصراً المطالب بأسلوب علمي منظَّم لا لبس فيه ولا تعقيد ليكون زاداً للمعلم والمتعلم، وأسميته بـ «الفوائد البهية في شرح عقائد الإمامية» راجياً منه تعالى أن يعفو عن والديّ والمؤمنين وعني، متمنياً من القارىء العزيز الصفح عني إن صدر ما لا يبعث على الرضا والقبول لأني لم أقصد إلا وجه الحق والتقرب إليه وإلى ساداتي وموالي عليهم السّلام.

لَفْتُ نظر: لا يخفى على القارىء الكريم أن ترقيم الآيات في شرحنا هذا يختلف عن الترقيم الموجود في القرآن الكريم لأن البسملة عند العامة هي جزء من الفاتحة فقط دون غيرها، من هنا أسقطوا ترقيمها من كلّ السّور إلاّ الفاتحة، وهذا مخالف لما أطبق عليه الامامية من أنها جزء من كل سورة، والسبب الذي دعانا إلى مخالفة ما دأب عليه الفريقان من الترقيم الرائج هو ان نلفت النظر بأنَّ الغضَّ عن الترقيم الصحيح نعتبره خيانة بحقّ شريعة سيِّد المرسلين وآله الطاهرين عليهم السلام،فلا بدَّ من تصحيح الإعوجاج المزبور ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيّ عن بينة ،ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل،قل فلله الحجة البالغة...

كما أن هذا الشرح يصلح لأن يكون مادة دراسية لطلاب العلوم الدينية في الحوزات العلمية لما يمتاز عن غيره بعرض الفكرة وإشباعها بالتفاصيل نوعاً ما، لكن ليس معنى هذا الاستغناء به عن الاستعانة بالمطولات العقائدية والتاريخية والتفسيرية التي لا بُدّ منها للمتعمق

بأصول البحث، لكنه كافٍ ـ بحمدالله تعالى ـ في ترسيخ المفهوم العقيدي بأسلوب علمي رائق سهل دون أي تعقيد. كما نريد أن نلفت السادة العلماء بأنَّنا اعتبرنا كتاب الفوائد البهيَّة حلقة وسطى بين كتابين مهمين في حوزاتنا الكريمة هما "الباب حادي عشر وكشف المراد" ولا أبالغ إذا قلت بأنَّ كتابنا هذا متفوّقٌ على ذينك الكتابين من حيثية كونه جامعاً لعامة المعارف العقائدية ولما يحويه من بحوث بكر المعاني لا تجدها في بقيّة الدراسات الكلاميّة، ولله ربّ العالمين الشكر ولآله الأنوار الأخيار المنَّة والفضيلة....

إشارة:

هنا أُحبُّ أن أُشير إلى أن هذه الطبعة تمتاز عن سابقتها ببعض الزيادات والتنقيحات، وقد مَنَّ الله سبحانه عليّ بنفاد الطبعة الأولى في أقل من عام ولله الحمد بالرغم من محاولة تيار التشكيك وضع العراقيل أمام نشر الكتاب، بل إن بعضهم حذّر إحدى دور النشر من طبعه عندما عرف أنها ستطبع الكتاب على نفقتها، وجرمي ـ بنظر هؤلاء ـ هو أنني تعرّضت لبعض آراء من يؤيدون.

﴿ وما نقموا إلاّ أغناهم الله ورسوله من فضله﴾ [التّوبة / ٧٥].

﴿ وما نقموا إلاّ أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد﴾ [البروج/٩].

فأرادوا بي كيداً لكنّ إرادته تعالى قهرت إرادتهم، فأنقذني الله تعالى منهم ببركة التوسّل بمواليّ الكرام.

﴿قالوا حرِّقوه وانصروا ءالهتكم إن كنتم فاعلين، قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم، وأرادوا به كيداً فجعلناهم الأخسرين ﴾ [الأنبياء/٦٩ ـ ٧١].

﴿فأرادوا به كيداً فجعلناهم الأسفلين﴾ [الصّافات/٩٩].

﴿ إنّهم يكيدون كيداً، وأكيد كيداً، فمهِّل الكافرين أمهلهم رويداً﴾ [الطّارق/١٦ ـ ١٨].

اللّهم اجعلني ممن ناديته فأجابك ولاحظته فصعق لجلالك فناجيته سرّاً وعمل لك جهراً؛ إلهي فإياك أسأل وإليك أبتهل وأرغب، وأسألك أن تصلّي على محمّد وآل محمّد وأنْ تجعلني ممن يديم ذكرك ولا ينقض عهدك ولا يغفل عن شكرك ولا يستخف بأمرك، وألحقني

بنور عزِّك الأبهج فأكون لك عارفاً وعن سواك منحرفاً ومنك خائفاً مراقباً يا ذا الجلال والإكرام.

ومنه عزَّ وجلَّ استمد القوة والسداد وعليه لا على الآخرين أتوكل في السرّاء والضراء، إنه حسبي ونعم الوكيل، نِعم المولى ونعم النصير، والهادي إلى سواء السبيل، والصلاة على رسوله محمّد وآله الطاهرين والحمد لله رب العالمين.

محمّد جميل حمُّود

بيروت ـ الضاحية الجنوبية

مقدّمة في:

الإجتهاد والتّقليد

وفيه بحوث:

١. عقيدتنا في النظر والمعرفة.

٢. عقيدتنا في التقليد بالفروع.

٣. عقيدتنا في الإجتهاد.

٤. عقيدتنا في المجتهد.

أمرنا أن نتفكر في خلقه وننظر بالتأمل في آثار صنعه، ونتدبّر في حكمته، وإتقان تدبيره في

البحث الأول

عقيدتنا في النظر والمعرفة

قال المصنف المظفر قدس سره: نعتقد أن الله تعالى لما منحنا قوة التفكير، ووهب لنا العقل، أمرنا أن نتفكر في خلقه وننظر بالتأمل في آثار صنعه، ونتدبّر في حكمته، وإتقان تدبيره في

آياته في الآفاق وفي أنفسنا، قال تعالى: ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحق**﴾[فصلت/٥٣] وقد ذمّ المقلدين لآبائهم بقوله تعالى: ﴿**قالوا بل نتّبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون**﴾ [البقرة/١٧٠].

كما ذمّ من يتبع ظنونه ورجمه بالغيب فقال: ﴿**إن يتَّبعون إلاَّ الظنَّ**﴾. وفي الحقيقة إن الذي نعتقده أن عقولنا هي التي فرضت علينا النظر في الخلق ومعرفة خالق الكون، كما فرضت علينا النظر في دعوى من يدّعي النبوة وفي معجزاته. ولا يصح عندها تقليد الغير في ذلك، مهما تكن لذلك الغير منزلة وأثر، وما جاء في القرآن الكريم من الحثّ على التفكير واتّباع العلم والمعرفة، فإنما جاء مقرّراً لهذه الحرية الفطرية في العقول التي تطابقت عليها آراء العقلاء، وجاء منبّهاً للنفوس على ما جبلت عليها من الاستعداد للمعرفة والتفكير، ومفتحاً للأذهان وموّجهاً لها على ما تقتضيه طبيعة العقول.

فلا يصح ـ والحال هذه ـ أن يهمل الإنسان نفسه في الأمور الاعتقادية أو يتكل على تقليد المربّين أو أي أشخاصٍ آخرين، بل يجب عليه بحسب الفطرة العقلية المؤيدة بالنصوص القرآنية أن يفحص ويتأمل وينظر ويتدبر في أصول اعتقاداته[١] المسماة بأصول الدين التي أهمها التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد.

---

[١] قال الشيخ المظفر ﵀ في هامش الكتاب: "ليس كلّ ما ذكر في هذه الرسالة هو من أصول الاعتقادات، فإنّ كثيراً من الاعتقادات المذكورة كالقضاء والقدر والرّجعة وغيرهما لا يجب فيها الاعتقاد ولا النظر، ويجوز الرّجوع فيها إلى = = الغير، المعلوم صحّة قوله كالأنبياء والأئمّة، وكثير من الاعتقادات من هذا القبيل كان اعتقادنا فيها مستنداً إلى ما هو المأثور عن أئمتنا من صحيح الأثر القطعي.

يرد عليه:

لا يخفى ما في كلامه من الخدش والإشكال عند النّاقد البصير، إذ إنّ حكمه بجواز النظر في بعض الاعتقادات التي دلّت عليها الآيات والأخبار ـ كما في القضاء والقدر والرّجعة وغيرهما ـ ليس سديداً؛ لأنّ الجواز يعني إمكانية ترك النظر وهو مقابل لوجوبه، وفي ذلك مخالفة شرعية واضحة؛ لأنّ الترخيص بعدم وجوب الاعتقاد ببعض المعارف الإلهية المنصوص عليها يخرج بصاحبه عن حدود الإسلام؛ لاستلزام إنكارها وعدم الاعتقاد بها الكفر بما نزل على سيد الرُّسُل ﷺ، وحيث قد دلّتْ الآيات والأخبار الكثيرة على إثبات القضاء والرجعة، لذا يجب الاعتقاد بهما، وليس جائزاً كما أفاد الشيخ المظفر،

ومن قلّد آباءه أو نحوهم في اعتقاد هذه الأصول فقد ارتكب شططاً وزاغ عن الصراط المستقيم، ولا يكون معذوراً أبداً.

وبالاختصار عندنا هنا إدعاءان:

الأول: وجوب النظر والمعرفة في أصول العقائد، ولا يجوز تقليد الغير فيها.

الثاني: إن هذا وجوب عقلي قبل أن يكون وجوباً شرعياً، أي لا يستقي علمه من النصوص الدينية، وإن كان يصح أن يكون مؤيداً بها بعد دلالة العقل.

وليس معنى الوجوب العقلي إلاّ إدراك العقل لضرورة المعرفة ولزوم التفكير والاجتهاد في أصول الاعتقادات.



أقول وبه عزَّ اسمه أستعين:

قبل شروعنا في بيان المطالب التي تعرّض لها المصنِّف "قدّس سرّه" لا بدّ من توضيح مراده من " النظر والمعرفة ".

وهنا لا بدّ من تبيين عدة نقاط:

النقطة الأولى:

ما المراد من النظر والمعرفة؟

" النظر " مصدر ومنه الفعلان: نَظَرَ؛ يَنْظُرُ.

ويقع على معنيين:

وعدم كونهما من أصول الاعتقادات لا يستلزم عدم وجوب الاعتقاد والنظر فيهما، بل العكس هو الصّحيح لأنّها من توابع ولوازم الأصول الاعتقادية الكبرى، وبالتالي لهما ما لبقيّة الأصول الكبرى من اللوازم والآثار المترتبة عليهما...

مضافاً إلى أنّه لا يشترط في صحّة أيّ مفهوم ديني ثبوته بالخبر المستفيض أو المتواتر، بل يكفي ثبوته ولو بالخبر الظنّي الصدور ما دام متوافقاً مع المفهوم القرآني، فما وافق الكتاب يُؤخذ به وإلاّ فيُضرب عرض الجدار. ولو أنّ الشيخ المظفر ﵀ اكتفى بوجوب الاعتقاد دون النظر التفصيلي لكان أسلم للقارئ المتعلِّم والعالم المتفحِّص... فنفيُهُ لوجوب الاعتقاد والنظر معاً، فيه ما لا يخفى من الإشكالات التي أشرنا إليها آنفاً.

الأول: وقوعه على الأجسام فيأتي بمعنى «حس العين» أو تأمل الشيء بالعين ومنه ما ورد في حديث عمران بن حُصين عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أنه قال:

"النظر إلى وجه عليٍّ عبادة "؛ بمعنى أن رؤيته عَلَيْهِ السَّلَامُ تُحمل الرائي له على قول كلمة التوحيد.

قال ابن منظور في لسان العرب، مادّة "نظر"؛ نقلاً عن ابن الأثير قوله: "إنّ عليّاً كان إذا برز قال الناس: لا إله إلاّ الله ما أشرف هذا الفتى! لا إله إلاّ الله ما أعلم هذا الفتى! لا إله إلاّ الله ما أكرم هذا الفتى! لا إله إلاّ الله ما أشجع هذا الفتى! فكانت رؤيته تحملهم على كلمة التّوحيد".

الثاني: وقوعه على المعاني، فيأتي بمعنى «البصيرة» وعِلْمُ النظر والاستدلال يقال: «في هذا الأمر نظرٌ» أي مجالٌ للتفكّر لعدم وضوحه.

وهذا المعنى الثاني هو المقصود في علمي الكلام والفلسفة لاختصاصه في إدراك المعاني النظرية التي تحتاج إلى كسبٍ ونظر في المطالب العلمية الدقيقة.

هذا التفسير «للنظر» بكلا معنييه إنما هو تفسير لغوي، وهناك تفسير آخر اصطلاحي مفاده:

«ترتيب أمور ذهنية للتصور إلى أمر مجهول».

مثلاً يقال:

. إن العالم متغير

. وكل متغير حادث

. فالعالم حادث

فهنا قياس منطقي من الشكل الأول، الصغرى والكبرى معلومةٌ لدينا، وبواسطتها حصلنا على النتيجة التي كنا نجهلها قبل ترتيب الكبرى على الصغرى.

و «النظر» أحد قسمي العلم، حيث قسّم الفلاسفةُ العلم إلى قسمين:

"**نظري**": ويقال له «الكسبي» وهو ما تحتاج معرفته إلى التفكير لأنه غير معلومٍ لكلِ أحدٍ.

"**الضروري**": ويقال له: «البديهي» وهو ما لا تحتاج معرفته إلى تفكير لأنه واضح ومعلوم.

فالأول هو المراد عند الفلاسفة وفي المنطق لشدة الاحتياج إليه في العلوم الاستدلالية.

وفي هذه النقطة تُبحث عدة أمور:

الأمر الأول:

هل النظر يفيد العلم، بمعنى أن كل من نظر حصل له العلم أم لا؟

اختلف الفلاسفة فيه على رأيين:

الأول: القول بعدم الملازمة أي أنه ليس هناك ملازمة بين النظر وحصول العلم، واستُدُل عليه:

أولاً: بأنه إنْ كان حصول العلم بالنتيجة ضرورياً لزم اشتراك العقلاء فيه على حدّ سواء في حين أننا نرى مخالفة بعض الناس لبعض الأحكام الضرورية مثاله: ان الناس يعتقدون بحدوث العالم، وهذه قضية ضرورية عند العقلاء، ولكن في نفس الوقت تجد أُناساً ينكرون هذه القضية الضرورية كالسفسطائيين مثلاً.

وإنْ كان حصول العلم بالنتيجة نظرياً فيلزم منه التسلسل لأنّ الإفادة تحتاج إلى نظر، والنظر يحتاج إلى نظر آخر وهكذا إلى ما لا نهاية له.

ولكن يرد عليه: بأننا نختار كون النظر مفيداً ومحصّلاً للعلم بالبداهة في أكثر الأحيان، لأنّ الوجدان حاكم بحصول العلم بالأمر البديهي لو نظر بأنصافٍ إلى الصغرى والكبرى أعني في المثال:

- إن العالم حادث.
- وكل حادث متغير.
- فالعالم متغير.

فالمقدمتان الصغرى والكبرى أمران بديهيان يترتّب عليهما صدق النتيجة التي هي أمر بديهي.

ولا يلزم اشتراك جميع الناس في الأمور البديهية، ومردُّ اختلافهم في بعض الأمور الضرورية إنما هو نتيجة عدم تصور الأطراف، أو عدم تصوّر الموضوع والمحمول بشكل لازم،

فكل من يتصور الكل والجزء، يجزم حتماً بأن الكل أكبر من الجزء، ففي مسألة استحالة اجتماع النقيضين قال بعضهم بجواز الاجتماع، وهذا إنما كان ـ كما أشرنا ـ نتيجة عدم تصوّر الأطراف للقضية تصوراً صحيحاً.

وثانياً: لو كان النظر يستلزم العلم لم يختلف الناس في آرائهم لاشتراكهم في العلوم الضرورية التي هي مبادئ للنظرية، وبما أن الأمور البديهية يتفق عليها جلُّ الناس يلزم منه أن الأمور النظرية الحاصلة من القضية البديهية أيضاً مما يتفق جلُّ العقلاء عليها، مع أننا نجد آراء الناس متضاربة فيما بينهم.

جوابه:

إن اختلاف الناس في الاعتقاد إنما هو بسبب تركهم الترتيب الصحيح وغفلتهم عن شرائط الحمل.

والغلط في الترتيب يحصل بأمرين:

الأول: بالجزء المادي للقضية، مثاله:

أن يعتقد: " أن العالم قديم " بدلاً من كونه متغيراً.

" وكل قديم واجب".

" فالعالم واجب".

فمادة القضية هنا باطلة وغير صحيحة، فالنتيجة سوف تكون غير صحيحة لذا عُرِفَ في المنطق قولهم: "إن النتيجة تتّبع أخسّ المقدّمتين".

الثاني: بالجزء الصوري للقضية، مثاله:

أن يعتقد: أن " في الحائط فأرة".

" وكل فأرة لها أُذنان".

" فالحائط له أُذنان ".

ولو سلُمت القضيتان من الخطأ لكانت النتيجة سليمة وصحيحة.

الثاني:

القول بالملازمة أي أن النظر يستلزم العلم، وهذا ما اصطلحوا عليه بمسألة «حصول العلم عقيب النظر» واستدلوا على صحته:

بأن حصوله بعد النظر أمر بديهي لأنّ من نظر في المقدمتين مع اعتقاده بهما فإنه حتماً يحصل له العلم بالنتيجة، مثاله كل من نظر:

بأن " العالم حادث ".

" وكل حادث متغير ".

" فالعالم متغير ".

إضافةً إلى أن الوجدان حاكم على أن كل من نظر في المقدمات الصحيحة حصل له العلم، وإنكار الوجدان مكابرة تتنزّه عنها النفوس الشريفة.

الأمر الثاني: في السبب الموجب لحصول العلم بالنتيجة:

عرفنا مما تقدم أن النظر يفيد العلم، ولكن ما يجب معرفته أنه ما هو السبب في حصول هذا العلم، هل هو نفس النظر من دون وجود شيء آخر وراءه أو أن عادة الله تعالى جرت في أن يُسبّب العلم لكل من نظر أو أنه سبحانه يفيض على الناظر العلم بالنتيجة؟

اختار المعتزلة ومشهور الإمامية الأول، والأشاعرة الثاني والحكماء الثالث.

- واستدلّ المعتزلة على المدّعى بأن من نظر في المقدمات مع سلامة الحواس والقياس حصل حتماً على العلم بالنتيجة لشهادة الوجدان بذلك كما تقدم آنفاً.
- واستدلّ الأشاعرة على حصول العلم عقيب النظر بأنه على سبيل العادة أي جرت عادته تعالى أن يخلق العلم عقيب النظر بدعوى:

أن العِلم الحادث أمر ممكن، والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لها طبقاً لما يعتقدون من كونه تعالى خالقاً للأعمال، فيكون العلم بالنتيجة من فعله تعالى.

ثمّ ردّوا مقالة المعتزلة بدعوى:

أن النظر كالتذكر والاستذكار، حيث يقوم الإنسان بعملية الاسترجاع في المخيّلة فلا يكون تذكره سبباً لحصول العلم فكذا لا يكون النظر سبباً فيه أيضاً قياساً له على التذكر، فحيث إن التذكر واقع بلا اختيار فكذا النظر.

لكن أورد عليهم:

إن قياس النظر مع الاستذكار قياس مع الفارق لأنّ الاستذكار هو نفس العلم المسبوق بالنظر، فالتذكر هو استرجاع المعلومات المخزونة في جهة ما في العقل، وهذا يختلف تماماً عن العلم عقيب النظر حيث لم يكن مخزوناً في العقل حتى يُقال أنه كالتذكر.

بطلان دليل الأشاعرة:

إنّ دعوى الأشاعرة بحصول العلم عقيب النظر على سبيل العادة باطلة بوجهين:

الأول: أن ما استدلوا به على المدّعى مبنيٌّ على قواعد الجبر التي قام الدليل على بطلانها.

الثاني: أنه سبحانه ربط المسبّبات بأسبابها، وهذا قانون كلي ينطبق حتى على الكيفيات ومنها العلوم المسبّبة عن النظر فيكون لزومها عقلياً لا عادياً.

- واستدلّ الحكماء على نظريتهم القائلة: بأن المبدأ[1] الفيّاض لوجود الحوادث موجب بالذات، وأن فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام، ولا شك أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر حادث فيندرج تحت تلك القاعدة.

فنظريتهم حدّ وسط بين المعتزلة والأشاعرة، فالنظر عندهم عامل مُعَدّ للإنسان لكي يفيض عليه المبدأ الفيّاض العلم بالنتيجة بعد تمام الاستعداد عند النفس البشرية، وهذه النّظرية أوفق بالنّصوص القرآنية والنبويّة، لذا إليها نميل وبها نعتقد.

الأمر الثالث: كفاية النظر في حصول المعارف:

اختُلف في هذه المسألة على قولين:

الأول: أن النظر غير كافٍ في حصول المعارف بل لا بدّ من معونة معلّم يُرشد إلى النظر، فمن دون المعلّم يتعذّر حصول العلم.

الثاني: أن النظر كافٍ في تحصيل العلوم لأنّه متى حصلت المقدمتان لنا على الترتيب المخصوص حصل لنا الجزم بالنتيجة سواء كان هناك معلّم أو لا، وصعوبة تحصيل المعرفة بأظهر الأشياء لا يدلّ على امتناعها مطلقاً من دون معلّم.

---

[1] المبدأ الفيّاض عند الحكماء هو العقل الفعّال.

والأول لفرقةٍ إسماعيلية تسمى بـ «الملاحدة»، واستدلّوا عليه: بأن أبسط الأشياء التي هي قريبة من الحسّ تحتاج إلى معلّم، فمثلاً: الحياكة والتجارة والصياغة والطبابة ونحوها، أمور يحتاج المرء في تعلّمها إلى معلّم، فمن دونه لا يمكن للإنسان أن يصير حيّاكاً أو نجّاراً أو صائغاً أو طبيباً، وهذه أمور حسّية فكيف بغيرها من غير الحسية مما يكون الاحتياج إلى معلّم لها بطريق أولى.

يُنقَضْ عليهم:

أولاً: إنّ ما أفادوه مخالف للوجدان ولطريقة العقلاء القاضيين بحصول العلم في كثير من الأمور من دون استناد أو توقّف على وجود معلّم، فإننا في حياتنا اليومية نحصل على كثير من العلوم عن طريق تفكيرنا من دون استعانة بمعلّم خارجي، نعم من دون معلّم يصعب حصول العلم، ولكن كلمة «يصعب» شيء، وما ادّعوه من أنه «متعذر» شيء آخر؛ وذلك لأنّ "الصعب" هو العسر، و"المتعذر" هو الممتنع تحقُّقه.

ثانياً: إنّه متى ما روعي ترتيب المقدّمتين في القياس بجزئيه الصوري والمادي في الذهن، فيحصل لنا الجزم بالنتيجة سواء كان هناك معلّم أو لا؛ فما ادّعاه بعض الاسماعيلية مخالف لطريقة العقلاء عامةً.

الأمر الرابع: شروط النظر:

حتّى يكون النظر صحيحاً، ويؤتي ثمارَه لا بدَّ فيه من شروط ثلاثة:

الشرط الأول: عدم الحصول على الغاية، بمعنى أن الإنسان إذا أراد النظر في مقدمات ما لا بدّ أن يحصل على غاية وهي الاطّلاع على النتيجة هل هي صحيحة أم لا بعد تركيب القياس بأن العالم متغير . وكل متغير حادث، فالعالم حادث . فإذا كانت الغاية حاصلة لديه، ومع هذا نظر فيها فإنه أشبه شيء بتحصيل الحاصل وهو قبيح، لأنه بعد تحصيل الغاية يكون قد أراد تحصيلها من جديد.

الشرط الثاني: ألاّ يعتقد بضد النتيجة التي يريد الاطّلاع عليها، فإذا كان معتقداً بضدها أي «عدم حدوث العالم» فسوف يكون جاهلاً بالجهل المركب ككثير من الناس الذين يعتقدون الوصول للواقع مع أنهم بعيدون عنه.

الشرط الثالث: حضور المطلوب لدى الناظر، إذ الغافل عن الشيء لا يطلبُهُ، والنظر نوعٌ من الطلب.

الأمر الخامس: في رتبة النظر:

والمراد منه: السّؤال عن أول الواجبات على المكلّف؟

اختلف المتكلمون في ذلك على ثلاثة وجوه:

الأول: أنه الشك.

الثاني: أنه النظر.

الثالث: المعرفة بالله تعالى.

. الوجه الأول لأبي هاشم ودليلهُ:

أن النظر يجب أنْ يكون مسبوقاً بالشك.

. الوجه الثاني لأبي إسحاق الاسفرائيني والسيد المرتضى وابن نوبختْ.

. والوجه الثالث للأشاعرة وبعض المعتزلة، وفيه إشارة من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام كما في قوله في النهج: «أول الدين معرفته»

والحق أن يقال: إن النظر أول الواجبات، لأنّ الشك متقدم على النظر، والنظر متقدم على المعرفة، وهي حالة متأخرة بعد الشك والنظر، وذلك كالطارق على الباب، فمن كان داخل الدار شاكّاً بحقيقة الطّارق هل هو رجلٌ أو امرأة، هنا عليه أن يبحث وينظر حتى يتبيّن له معرفة الطارق بالتفصيل.

وما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «في أن أول الدين معرفته» فإنْ أُريد بالأوليّة ما كان أولاً بالذات وبالقصد الأول فلا شك أنه هو المعرفة بالله سبحانه، فإن النظر إنما يُطلبْ لأجلها؛ وإن أُريد به ما كان أولاً كيف كان، فهو القصد إلى النظر لأنه شرطٌ، والشرطُ مقدّمٌ على المشروط.

ودعوى أنّ الشّك هو أوّل الواجبات لتوقف النظر عليه مردودة بوجهين:

(الأوّل): تقدّم الشك على النظر لا يستلزم وجوب الشك؛ وذلك لأنّ الشك هو الارتياب، لذا فلا يكون تحصيله واجباً عقلاً وشرعاً، بل يجب طرده من صقع النّفس، ولا يتمّ ذلك إلاّ بالنّظر غالباً.

(**الثاني**): إنّ النظر فعلٌ اختياريٌّ للمكلَّف أمَرَ به العقلُ لرفع الشك المنهيّ عنه لكونه من الأمور الإجباريّة أو القسريّة الطّارئة على الذهن، فلا يقع بها تكليف، وبالتالي لا يكون القصد ـ وهو هنا الشك ـ مكلفاً به، بخلاف الأفعال الاختياريّة ـ كالنّظر ـ فيكون القصد إليه أوّل الواجبات عقلاً.

فتلخَصَ من هذا أن المعرفة حالةٌ حاصلة بعد الشك والنظر، ولا بأس هنا من الإشارة إلى تنبيهات عدة:

التنبيه الأول: في الفرق بين المعرفة والعلم:

وقبل بيان الفرق بينهما لا بدّ من الإجابة على سؤال مفاده:

هل يعرّف العلم؟

ذهب جماعةٌ ومنهم نصير الدّين الطّوسي والحلّي والسيوري، وهو الأصحّ عندنا أيضاً: إلى عدم إمكان الوقوف على حدٍ للعلم وذلك بوجهين:

الأول: إن المعرِّف "بالكسر" لا بدّ أن يكون أجلى وأوضح من المعرَّف "بالفتح" ومن الواضح أنه لا يوجد شيء أوضح من العلم، ولأنّ غير العلم إنّما يُعلَم بالعلم، فلو علم العلم بغيره لزم الدّور.

الثاني: إن العلم من الصفات الوجدانية فلا يفتقر إلى تعريفٍ وذلك:

أولاً: لأن الإنسان الذي لم تكن المسألة ظاهرة له لم تنكشف له، حيث يجد في نفسه حالةً لم تكن حاصلةً له من قبلُ، وتلك الحالة هي العلم بالمسألة.

ثانياً: إن الوجدانيات من الضروريات، والضروري لا يفتقر إلى نظر وكسب.

وذهب آخرون [(١)] : إلى أن العلم له حدٌّ لذا عرّفوه بتعريفين:

الأول: إنه الاعتقاد بأن الشيء على صفة كذا مع اعتقاد أنّه لا يكون إلاّ كذا.

وبتوضيحٍ آخر: إنّ العلم هو الاعتقاد بأنّ الشيء يكون ذا حالة معيَّنة، وليس هو على غير تلك الحالة؛ نظير اعتقادي بأنّ زيداً قائمٌ وأنّه حتماً قائمٌ، فهذا علمٌ.

---

(١) كشف المراد، ط. الأعلمي الأولى، عام١٩٧٩م: ص٢٤١.

الثاني: إنه اعتقاد يقتضي سكون النفس، فإذا وثقت النفسُ بقيام زيد، يكون ذلك علماً، وكلاهما غير مانعين كما أفاد الحلّي في "كشف المراد"، والسّر في كونهما غير مانعين للأغيار أنّهما يشملان التقليد باعتبار أنّ المقلّد لا تركن نفسُه إلى حليّة الشيء أو حرمته إلاّ تبعاً لمن يقلّده، فلا استقلال لديه في الاعتقاد، بل هو على نحو التبعيّة.

أمّا بيان الفرق بين المعرفة والعلم فقيل:

إنّ المعرفة أخصّ من العلم، لأنها علمٌ بعين الشيء مفصّلاً عمّا سواه، والعلم تارة يكون مجملاً وأخرى مفصّلاً.

فإذا كان كذلك فلا يصحّ أنْ يقال: «بأن الله عارفٌ» بل الله عالمٌ، لأنَّ علمَهُ محيطٌ بالجزئيات والكليات على حدٍّ سواء؛ وحيثُ إنَّ المعرفة قسمٌ من العلم وجزء منه فلا يصح حينئذٍ إطلاقها عليه عزّ وجلّ إلاّ بقرينةٍ تحدّد سعة معرفته سبحانه بشؤون خلقه.

والمفهوم العام للمعرفة يساوي مطلق العلم والإطّلاع، وأحياناً تخصّص المعرفةُ بالإدراكات الجزئية.

وقد يُقال في تعريف لفظ المعرفة بأنها:

«العلم الذي بواسطته يقوّم المرءُ تصوراته ويعيّن بها الملاك لتمييز الصحيح من الخطأ من تلك التصورات».

ومفهوم المعرفة واضح تماماً كمفهوم العلم فليس بحاجةٍ إلى تعريف، لذا يُعرّف الاسم كما هو آنفاً، لأنه ليس هناك مفهوم أوضح من مفهوم العلم حتى يُعرّفُ به، كذلك المعرفة هي من المفاهيم الواضحة التي تستغني عن التعريف، وإنْ عُرِّفَتْ فهو ليس تعريفاً حقيقياً وإنما هو تعيين المصداق منها.

التنبيه الثاني: الغاية من المعرفة:

إنّ كلّ ممكن يرتكز على غاية وهدف، لأجل هذه الغاية أو الهدف خلقه بارىء الوجود وإلاّ يعدّ خلقه عبثاً يتنزه عنه الخالق العظيم والمكوّن الحكيم، فهذه الممكنات من الذرّة إلى المجرّة تسير نحو هدفٍ رسمه لها البارىء عزّ اسمه لتنال سعادتها وكمالها اللّذين أرادهما سبحانه بمقتضى رحمته لكي يسعد بهما الممكن كلٌّ بحسبه واستعداده، فهذه المادة الصمّاء بنظرنا هي في الواقع حيّةٌ ذات شعور تسبّحُ خالقها ﴿**وإن من شيء إلاّ يسبّح بحمده ولكن لا**

تفقهون تسبيحهم إنّه كان حليماً غفوراً﴾ [الإسراء/٤٥]، **﴿يسبّح لله ما في السّماوات وما في الأرض﴾** [التّغابن/٢] "وتسبيحُها يعني تكاملها نحو الهدف المنشود لها وهي حبّ خالقها ومدبّرها، وتسبيح الكائنات لربّها دليل معرفتها به سبحانه وإلاّ فما معنى تسبيحها لمجهول؟!.

والإنسان هذا الكائن المركّب من روحٍ ومادة، سعى دائماً ويسعى نحو معرفة خالقه ومدبره إلاّ القليل ممن لم يتجرّد عن جلباب المادة فأصبح أسيراً لها تتقاذفه يميناً وشمالاً، من هذا المنطلق كانت البشرية منذ نشأتها تربط وجودها بمن أوجدها، فحاولت التعرُّف عليه عن طريق ما أودعه سبحانه فيها من هبة العقول التي بها يصل الحائر إلى شاطىء الرحمة الإلهية.

وحيث إنَّ الإدراكات العقلية عند البشر متفاوتة قوة وضعفاً، طرأت شكوك عند بعضهم جرَّت إلى طرح وإهمال كثير من المسائل التي هي موضع اهتمام واطمئنان لدى أفرادها، مما دعا ثلة من المؤمنين بخط الأنبياء إلى وضع أُسس فكرية يمكن بواسطتها الذبُّ والدفاع عن الأصول التوحيدية لخالق الكون الذي لا يمكن معرفته بالحسّ، فلا بدّ من الاستدلال على وجوده "وإن كان سبحانه موجوداً إذ عميتْ عين لا تراه عليها رقيباً" بشيء غير حسّي أعني العقل أو المعرفة الحصولية المبتناة على الأُسس العقلية الفلسفية.

لذا نقول: إن للمعرفة غايتين:

الأولى: غاية تثقيفية إشراقية؛ والمراد منها تثقيف وإشراق الفكر عند المرء المعتقد بوجوده سبحانه لتعميق فكره بمفاهيم الخالق كإثبات وجوده عزَّ وجلَّ وتثبيتْ صفاته وأفعاله.

الثانية: غاية هجومية؛ ولا يراد منها الدفاع عن مفاهيم واجب الوجود فحسب بل تتعداها إلى ما هو أهم وهو صدُّ الهجمات بالغزو الإبتدائي على الأفكار الدخيلة التي تطرأ من قبل المشككين والسوفسطائيين والملحدين، وترشيد الضالين، وإزاحة الشبهات عن نفوس المشكّكين ومَن وقعوا في أسرهم وفخاخهم.

التنبيه الثالث: أنواع المعرفة:

إن الفائدة المتوخاة من الخوض في المعرفة هي إيجاد العلاج الناجع للمسائل الأساسية التي تعترضُ معتنقي الرؤية التوحيدية من قِبل أصحاب المدرسة المادية بالتعبير العصري، أو أصحاب المدرسة الدهرية بتعبير القدماء.

وأول الأسئلة التي تواجه الموحّد:

ما هي الطُرُق التي لا بدّ أن يسلكها لعلاج تلك الشبهات التي تعترض طريقه؟

الجواب:

إنّ هناك طرقاً يمكن بواسطتها أن تُعطى الأجوبة التفصيلية عن كل ما يرد في خاطر الفكر المادي، والوقوف بوجهه بمنطق الحجة والبرهان، وهذا ما تتكفل به الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام القائمين على الفكر الإمامي وهما قسمان من المعرفة الإلهية:

المعرفة الحصولية، والمعرفة الحضورية

إن هذا التقسيم لأنواع المعرفة هو لونٌ من ألوان التقسيم العقلي الدائر بين السلب والإيجاب، ولهذا لا يمكن أن يُفرضْ قسم ثالث في عرض هذين القسمين، أي أن المعرفة لا تخرُج عن أحد هذين القسمين.

نعم هناك أنواع أُخر من المعرفة كالمعرفة التجريبية والتعبدية إلاّ أنهما يندرجان تحت أحد القسمين المتقدمين أعني المعرفة الحصولية؛ لأن المعرفة التجريبية تعني أنها تعتمد على الحس والتطبيق للوصول إلى المجهول، وهذه بدورها تستند على العقل في تجريد المدركات الحسية وتعميمها وأما المعرفة التعبدية، فتعني أنها تعتمد على خبر المخبر الصادق وهو النبي والوصي فلا بدّ من السعي لتحصيلها.

ولتحقيق هذين النوعين من المعرفة نوضّحهما تباعاً.

- **المعرفة الحصولية**:

ويراد منها:

المعرفة التي يحصل عليها الإنسان عن طريق الاستدلال الفكري النظري المحض كسعي الإنسان لمعرفة أن الله سبحانه قادر على كل شيء، فإنه بواسطة مفاهيم كُليّة يتوصل من خلالها أنه سبحانه قادر فعلاً على كل شيء، فيصبح عنده الغيب شهادة وحضوراً.

ويعبر عنها بالمعرفة العقلية القائمة على أُسس العقل واستنتاجاته؛ وفي هذه المعرفة حاول بعض المشككين الماديين إنكارها لكونهم لا يعتمدون في كل شيء على غير الحسّ والتجربة[1]، وأن المدركات العقلية بنظرهم لا يمكن لها استكشاف المجهول، واستدلّوا على ذلك:

بأنّ العقليات المحضة يكثر وقوع الخطأ والغلط فيها مع عدم وجود ما يُميّز به الصواب من الخطأ؛ يعنون بذلك الحسِّ والتجربةِ المماسّين للجزئيات بخلاف الإدراكات الحسية لأننا إذا أدركنا شيئاً بالحواس اتبعنا ذلك بالتجربة والتكرار.

وقد تجرأ أصحابُ نظرية أصالة الحسّ إلى إنكار ما وراء الطبيعة، فأنكروا خالق الكون بدعوى أنه سبحانه لا تناله يد الحسّ والتجربة، فقالوا: كيف نؤمن بوجود كائنٍ لا تراه حواسنا.

وشبهتُهم داحضةٌ بوجوه:

الأول: إن كلامهم المتقدم مبتنٍ على مقدماتٍ عقلية، فكيف يمكن الاعتماد على مقدمات عقلية لبطلان الاعتماد على مقدمات غير حسية؟.

الثاني: إن الحسّ والتجربة ليسا منزّهين عن الخطأ، بل إنّ الغلط والخطأ في الحواس لا يقصر عادةً عن الخطأ في العقليات، فلو كان مجرّد وقوع الخطأ في باب موجباً لسدّه وسقوط الاعتماد عليه لكان سدُّ باب الحسّ أوجب وألزم، وذلك لتبدُّل النظريات المعتمدة على الحسّ، حيث إن هناك نظريات علمية طبيعية جاء بها أصحابها معتقدين بصحتها ثم تبين بعد ذلك بطلانها، فمثلاً: جاء آنشتاين بنظرية النسبية فعارضه كثير من علماء الطبيعة في بدء الأمر، ثم صارت عندهم من مسلّمات العلم الحديث، فإذا كان احتمال الخطأ قائماً في كل تجربة حسيّة فكيف تكون حينئذٍ يقينية الصدق كما ادعى أصحابها؟!.

الثالث: لو سلّمنا جدلاً بقبول جميع العلوم الحسية للتجربة، لكن من الواضح أنّ نفس التجربة ليس ثبوتها بتجربة أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية، بل العلم بصحتها إنما يكون عبر

---

[1] أنصار هذه النظرية يُطلق عليهم مصطلح "الحسيون"؛ لأنّ الأصالة عندهم للمادة والحسّ دون الماهيّة.

الطريق العقلي لا الحسي، فالاعتماد على الحسّ والتجربة هو بنفسه اعتماد على العلم العقلي اضطراراً.

الرابع: ثبُتَ بالوجدان والحس وجود أنواع من الكائنات لا يبلغها الإحصاء ومع هذا لا تجري عليها يد التجربة بحالٍ ولا تُرى بالمنظار المكبّر منها: الجاذبية الأرضية والملكات والغرائز النفسانية والتصورات الخيالية.

المعرفة الحضورية:

ويراد منها: المعرفة الحاصلة للإنسان عن طريق الشهود القلبي الباطني من دون توسّط مفاهيم ذهنية، وينالها المرتاض بالرياضات الشرعية المعبّر عنها بـ «التخلية والتحلية» فتخليتها بتصفيتها من رذائل الأخلاق، وتحليتها بإشراق الأنوار ومعالي الصفات.

وهذه المعرفة مطلوبة بالذات إلاّ أن تحصيلها صعب عند أكثر الأفراد، ولها مصاديق متفاوتة قوةً وضعفاً بحسب شدة التوجه وقلته، وأقلُّ مراتبها علمُ الإنسان بذاته، فمن منّا لا يعلم بوجود نفسه؟!.

فشعور الإنسان بوجوده المعبّر عنه بـ «الأنا» دليلٌ على علمه الحضوري وشهوده الداخلي بذاته، فلا ينال العلم بذاته عن طريق التجربة والصور والمفاهيم الذهنية، وفي هذا العلم لا يوجد تعدد وتغاير بين العلم والمعلوم أو كما قيل هناك وحدة بين العالم والمعلوم، بعكس النوع الأول من المعرفة حيث يوجد واسطة بين العالم والمعلوم وبفضل تلك الواسطة يحصل العلم.

ولأجل أنّ ثمّة أفراداً يملكون هذه المعرفة الشهودية المسمّاة بـ: «قوة الحدس» تسابق للحصول عليها العرفاء الكبار بعد قطعهم لمراحل السلوك والسير إليه تعالى بالأسفار المعنوية الأربعة المقرونة بالإخلاص إلى المبدأ الفيّاض.

ومن مراتب هذه المعرفة هناك «المعرفة الفطرية» الكامنة بداخل الكيان الإنساني بدون استثناء وقد وردت في القرآن المجيد مراراً **﴿فطرة الله التي فطر النّاس عليها لا تبديل لخلق الله﴾** " الروم/٣١ " والمعرفة الفطرية المركوزة في الخلقة الإنسانية لا تحتاج إلى تعلم وتعليم لأنها تولد مع الإنسان كما ورد في الحديث: «كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه يهوّدانه وينصرّانه...».

والمعرفة الحضورية لا تقبل الخطأ، والسر في ذلك أن نفس الواقع العيني الحاصل في هذين الموردين "الحضوري والفطري" يكون واضح الشهود بخلاف موارد العلم الحصولي حيث إن المفاهيم والصور الذهنية تؤدي فيها دور الواسطة وقد لا تتطابق بشكلٍ كاملٍ مع الأشخاص والأشياء الخارجية.

لكن لا يعني هذا الاستغناء عن العلم الحصولي البتة، إذ لولاه لما أمكن اشتداد العلم الحضوري لدى الفرد، لأن المعرفة الحصولية مرافقة دائماً للحضوري فمثلاً عندما تُصاب بحالة خوف فإن ذهننا يلتقط صورةً لحالة الخوف هذه بحيث يستطيع أن يستعيدها بعد انتهائها كما أنه يدرك المفهوم الكلي للخوف ويضم إليه مفاهيم أخرى ويخرجها بصورة جملة معينة «كأنا خائف» أو «لدي خوف» وبسرعةٍ غريبة أيضاً يفسّر طروء هذه الحالة النفسية على أساس معلوماته السابقة ويعيّن علة ظهورها.

إنّ كلَّ هذه الأفعال والانفعالات الذهنية التي تتمّ بسرعة فائقة هي غير إدراك حالة الخوف والعلم الحضوري به.

والمعرفة الحضورية الحاصلة عند بعض الأفراد لا تكفي لأن تكون مقياساً يمكن بواسطته إقامة الحجة على الخصم، إذ ما يراه العارف بالشهود يحتاج إلى ما يصدّقه برهاناً واستدلالاً، عدا عن إقامة البرهان لمن لا يعتقد بما اعتقد به أهل الحضور والشهود.

إلى هنا انتهينا من بيان ما يتفرّع على المعرفة التي بحث فيها الشيخ المظفر ﵀ بشكل مجمل، وقد أراد من المعرفة القسم الأول منها أي المعرفة الحصولية.

النقطة الثانية: وفي هذه النقطة بحث المصنف ﵀ في هبة العقول وأنه سبحانه تفضّل على البشرية بهذه النعمة التي بواسطتها تتم الحجة وتكتمل المحجة، وعليها يُثاب أو يُعاقب المرء على ما قدّمت يداه.

ونحن بدورنا نبحث فيها ضمن أمور:

الأمر الأول: ماهية العقل:

العقل لغةً: بمعنى التمييز والإدراك والفهم، وسُمي العقل عقلاً: لأنه يعقلُ صاحبه عن التورط في المهالك، وعَقَلَ الشيء يعقلُهُ عقلاً: فهمه.

والعقل اصطلاحاً: ما اصطُلح إطلاقُهُ على أمور:

الأول: قوة إدراك الخير والشر والتمييز بينهما والتمكن من معرفة أسباب الأمور، والعقل بهذا المعنى مناط التكليف والعقاب.

الثاني: ملكة وحالة في النفس تدعو إلى اختيار الخيرات والمنافع واجتناب الشرور والمضار، أو ما يقال عنه أنه «نور روحاني تدركُ النفسُ به العلومَ الضرورية والنظرية».

الثالث: قوة تُستعمل في نظام المعاش، فتارةً توافق الشرع وأُخرى تخالفه، فإن كانت الأولى فحسنة، وإن كانت الثانية فمذمومة وهي المعبّر عنها بالشيطنة الموجودة عند معاوية وأمثاله حيث ورد أن شخصاً سأل مولانا الإمام الصادق عليه السلام عن العقل؟ فأجاب عليه السلام:

ما عُبد به الرحمانُ واكتسبَ به الجنانُ.

قال الراوي: فالذي كان في معاوية؟

قال عليه السلام: تلك النكراء! تلك الشيطنة وهي شبيهة بالعقل وليست بالعقل.

الرابع: هو مرتبة من مراتب استعداد النفس لتحصيل النظريات.

الخامس: النفس الناطقة الإنسانية التي بها يميّز الآدمي عن سائر البهائم.

السادس: جوهر قديم لا تعلّق له بالمادة ذاتاً أو فعلاً.

والأخير من أسخف الأقوال، وهو مردود جملةً وتفصيلاً وذلك لأنّ قدميته تستلزم تعدد القدماء وهو واضح البطلان، أضف إلى أنه يؤدي إلى إنكار قيام الضرورة عند المسلمين كافة على حدوث العالم وإمكانه ومنه العقل، فالقول بقدمه يستلزم المحذورين المتقدّمين.

أما بقية الأقوال في تفسير العقل ففيها إشارات في إخبارات العترة الطاهرة عليهم السَّلام، وأصح تلك المعاني، المعنيان الأولان، وهما أكثر انطباقاً على الأخبار من غيرهما.

وهذه المعاني المتعددة في تفسير العقل تدخل في تقسيمات العقل النظري ومراتبه؛ وأما مراتب العقل العملي فتُذْكر عادةً في كتب الأخلاق والعرفان، وهي أربعة:

المرتبة الأولى: تهذيب الظاهر بإتيان الواجبات والاجتناب عن المنهيات، ولا يقتصر فيها على الواجب وحدَه بل يتعداه إلى المستحب والمكروه.

المرتبة الثانية: تطهير الباطن عن رذائل الأخلاق حتى تصير النفس كالمرآة مجلوّة، من شأنها أن تتجلّى فيها حقائق العلوم اليقينية.

المرتبة الثالثة: أن تُشاهد المعلومات جلُّها أو بعضها حسب توجهها لمبدأ الفيض.

المرتبة الرابعة: أن يفنى عن نفسه ويرى الأشياء كلَّها صادرة عن الحق المتعال، وراجعةً إليه حيث يتخلق بأخلاق الله سبحانه، لأن كثرة عكوف النفوس المتألهة على باب الله ومواظبتها على أفعالٍ تشبه أفعال الله تعالى من الشفقة والعطف والرحمة على خلق الباري عز وجل، ودعاء الخير على كل ذي روح، والترفع عن الجسميات، والطاعة الله ولرسوله ولأولي الأمر من الأئمة المعصومين عليهم السَّلام، كل ذلك يعدُّ تشبهاً به وتخلقاً بأخلاقه تعالى كما ورد عن رسول الرحمة «تخلقوا بأخلاق الله» حتى يحصل للمتخلقين بكثرة التعلقات الروحانية والصفات الربوبية بتكرر المشاهدات مبدأ صوري في نفوسهم، وقوة عقلية مشرقة بنورالله هي مبدأ أنوار المعقولات لأن كل جوهر له في كينونته قوة واستعداد لحصول أشياء مختلفة، فبحسب كثرة الانفعالات تحصل الصور والمدركات الجوهرية هي مبدأ تلك الكثرة، فإذا كانت الانفعالات نحو النور القدسي، فلا بدّ أن تتلبس الذات بصورة نورانية وكذا العكس، ألا ترى أن كثرة مجاورة النار وتكرر التسخينات توجب للحطب وغيره صورة نارية تفعل فعلها، وكذا كثرة مجاورة الأرض يجعل الشيء تراباً صرفاً يفعل فعل التراب، وهكذا فلا عجب من نفسٍ حصل فيها إشراق لكثرة التشبهات بالمبادىء الإلهية والأفعال الربانية.

وهذه المرتبة هي آخر الدرجات في الفناء عن الذات، فهي مُنتهى المقصود وليس وراء عبادان قرية.

واعلم أن العقل خلق قبل البدن والأجسام، والمراد بالقبلية هنا القبلية الرتبية، فالمعنى أن العقل مخلوق فوق البدن والأجسام وهو قائم فوقها وهو أقرب إلى المبدأ من البدن، وكلُ فيضٍ يصل إلى البدن يصل إلى العقل أولاً ثم إلى البدن، وبالعقل قوامه وتدبيره، وقد خلقه تعالى حين خلقه وأمره بالإقبال " كما ورد في الأخبار الصحاح" لقبول الإيجاد ثم أمره بالإدبار فنزل إلى الجسد ولم يكن تنزّله بتخلية مكانه بل بظهور فعله وتدبيره في البدن كما تنزل الشمس إلى المرآة، فكلما كان البدنُ أعْدَلْ وأصفى يحكي نوره أحسن وأضوء، وكلما كان منحرفاً عن الاعتدال كدراً ذا كثافة كلما كان الظهور أكثر اعوجاجاً وأشدَّ فساداً إلى أن يبلغ انحرافهُ وكدورتُهُ مبلغاً لا يظهر عليه نور العقل تماماً كالنطفة في الرحم فلشدة رطوبتها ولزوجتها وعدم اعتدالها مما يحجب نور العقل عنها، وهكذا كلما صعُدت النطفة بحسب استعدادها شيئاً فشيئاً فاعتدلت وتصفتْ فإنه يظهر عليها آثار العقل رويداً رويداً، فيظهر

فيها النمو أولاً ثم تترقى حتى تظهر فيها الحياة الإنسانية إلى أن يخرج إلى خارج الأرحام فيترقى بحيث تظهر فيه آثار النمو والترقي بواسطة الأفلاك وتربية أرباب العقول والألباب إلى ما شاء الله حتى يبلغ الحلم فظهر فيه العقل لذا ورد «ثلاثة مرفوع عنهم القلم: المجنون حتى يفيق، والنائم حتى يستيقظ والصبي حتى يحتلم»، وكلما تصفّى وكثُر اعتداله وصفاؤه ونضجه قوى الظهور شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ خمساً وثلاثين كما في حديث عن مولى الموحّدين علي بن أبي طالب عليهم السَّلام: «يربّ الصبي سبعاً ويؤدّب سبعاً ويستخدم سبعاً ومنتهى طوله في ثلاث وعشرين سنة، وعقله في خمس وثلاثين وما كان بعد ذلك فبالتجارب"[١].

وبعض الناس من يكمل في سن الأربعين، فإذا بلغه كَمُل عقلُه وازداد كمالاً إلى أن يبلغ الخمسين أو الستين، وذلك باختلاف الأفراد، وإذا انحدر عن الستين وضعُفَت البُنية وعجزت الطبيعة عن تحليل الرطوبات، غلبتْ الرطوبات في رأسه وحجبتْ ظهور العقل فشرع في النقصان بحيث يبلغ مبلغاً لا يعلم بعد علم شيئاً فلا يميّز بين الأشياء ولا يعرف الأوقات والأشخاص إلى أن يغلب عليه البرد فتنطفأ حرارتُهُ ويموت، وهذا الاختلاف في كل هذه الحالات في البدن، والعقل باقٍ على ما كان أول مرة فوق البدن لا يتفاوتْ كما إذا كانت الشمسُ ظاهرة ووضع تحتها جسمٌ كثيفٌ فصقّلته إلى أن صار مرآةً صافية ثم غلب عليها الصدأ إلى أن حُجبَتْ الشمس بالكليّة؛ فالشمس دائماً على حالها، وإنما حصل الاختلاف في المرآة المصدأة فلم تَعُد تحكي نور الشمس، فلأجل ذلك يزداد العقل بتعديل البدن بالآداب الشرعية وتصفيته بالرياضات والمجاهدات المأمور بها شرعاً إلى أن يصل إلى حالةٍ كُتبتْ له بما لديه من قابليات، فمن ذلك يُعْلَم أن العقل في مقامه على ما هو عليه، وإنما الاختلاف في الظهور والخفاء وكمال الظهور ونقصانه.

ويُعلم مما مرّ أنّ لكلّ امرئٍ ما ظهر فيه من العقل الجزئي المقتبس من العقل الكلي الذي لا يختص بأحدٍ دون أحد إلاّ بحسب سيره نحوه، والمقصود من العقل الكلي نبي الرحمة محمّد بن عبد الله وعترته الطاهرة المطهّرة، وسائر الناس لهم منهم عليهم السَّلام ما ظهر فيهم من الكمال المحمّديّ والعلويّ والفاطميّ، كما أنّ النار الكلّية في محلها، وما للشعلة

---

[١] وسائل الشيعة: ج٧، ص١٩٥، باب النّكاح.

المخصوصة منها ما ظهر فيها وما اشتعلت به؛ فكذلك عقلُ زيدٍ هو ما ظهر فيه من نور العقل وانصبغ فيه وتخصّص به، وهو يتفاوتْ بحسب أعماله وأحواله.

ومن هنا قيل: إن العقل عبارةٌ عن قوة يُعْرفُ بها الحق كما في قوله تعالى: **﴿فبشّر عبادِ الّذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه أولئك الّذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب﴾** " الزّمر/١٩ ".

حيث يستفاد من الآية المباركة أن العقل به يُهتدى إلى الحق المطلق والإعراض عن العقل سفهٌ نزّه الباري عز وجلّ أتباع دينه عنه بقوله تعالى: **﴿ومن يرغب عن ملّة إبراهيم إلاّ من سَفِهَ نفسه ﴾** " البقرة/١٣١ " حيث عدّ المولى عزّ ذكرهُ الإعراض عن ملّة إبراهيم من حماقة النفس وعدم تمييزها ما ينفعها مما يضرّها، ومن هذه الآية يستفاد معنى ما ورد في الحديث:» أن العقل ما عُبد به الرحمان، واكتسب به الجنان «.

شبهة وتوضيح:

قد يقول قائل: إذا كان بالعقل يُعْرَفُ الحق، حينئذٍ كفى في الدعوة إليه سبحانه ما يدعو إليه العقل من سلوك طريق الفضيلة والتقوى من دون حاجة إلى إرسال رسلٍ وإنزالِ كتبٍ؟!.

والجواب:

إنّ العقل الذي يدعو إلى الفضيلة والتقوى إنما هو العقل العملي دون النظري المدرك لحقائق الأشياء، والعقل العملي هذا يأخذ مقدمات حكمه من الإحساسات الباطنة، والإحساسات التي هي بالفعل في الإنسان في بادىء حاله هي إحساسات القوى الشهوية والغضبية، وأما القوة الناطقة القدسية فهي بالقوة، والتي بالفعل لا تدع الإنسان يخرج من القوة إلى الفعل كما هو مشهود من حال الإنسان، فكل قومٍ أو فردٍ فَقَدَ التربيةَ الصالحة عاد عمّا قليل إلى التوحش والبربرية مع وجود العقل فيهم وحكم الفطرة عليهم، فلا غنى عن تأييد العقل بالنبوة والإمامة.

الأمر الثاني: فضل العقل وذم الجهل:

قد ورد في شأنه الفضل الكثير في القرآن المجيد ونصوص السنة المطهّرة فمن الكتاب العزيز **:**

قوله تعالى: ﴿**إنّ في خلق السّماوات والأرض واختلاف اللّيل والنّهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع النّاس وما أنزل الله من السّماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبثَّ فيها من كلّ دابّة والسّحاب المسخَّر بين السّماء والأرض لآيآت لقومٍ يعقلون...**﴾ [البقرة/١٦٥].

وقوله تعالى: ﴿...**قد بيّنّا لكم الآيات إنْ كنتم تعقلون** ﴾ [آل عمران/١١٩].

وقوله تعالى: ﴿... **وأكثرهم لا يعقلون** ﴾ [المائدة/١٠٤].

ومن السنّة النبوية المطهّرة:

الحديث الأول:

ما ورد عن الثقة الجليل ابن مسكان عن مولانا الإمام أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال: لم يقسّم بين العباد أقلّ من خمس: اليقين، والقنوع، والصبر، والشكر، والذي يكمل به هذا كُله العقل[١].

الحديث الثاني:

ما ورد عن داود بن سليمان قال:

سمعتُ الإمام الرضا عليهم السَّلام يقول: ما استودع الله عبداً عقلاً إلاّ استنقذه به يوماً[٢].

الحديث الثالث:

ما ورد عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: إنما يداقُّ[١] الله العباد في الحساب يوم القيامة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا[٢].

الحديث الرابع:

ما ورد عن أبي حمزة السعدي عن أبيه قال: أوصى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام إلى الإمام الحسن عليه السلام فقال: يا بُنيّ لا فقر أشدّ من الجهل، ولا عُدْم من عُدْم

---

[١] بحار الأنوار: ج١، ص٨٦، ح٩.

[٢] بحار الأنوار: ج١، ص٨٨، ح١٢.

[١] المداقة: تعني المناقشة في الحساب.

[٢] الكافي الشريف: ج١، ص١١، ح٧.

العقل، ولا وحدة ولا وحشة أوحش من العجب، ولا حسب كحسن الخلق، ولا ورع كالكف عن محارم الله، ولا عبادة كالتفكر في صفة الله عز وجل، يا بُنيّ العقل خليلُ المرءِ، والحلم وزيره، والرفق والده، والصبر من خير جنوده.

يا بُنيّ أنه لا بدّ للعاقل من أن ينظر في شأنه فليحفظ لسانه وليعرف أهل زمانه.

يا بُنيّ إنّ من البلاء الفاقة، وأشدّ من ذلك مرض البدن، وأشدّ من ذلك مرض القلب [٣] ...

الحديث الخامس:

ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله قال: ما قسّم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل، فنوم العاقل أفضل من سهر الجاهل وإفطار العاقل أفضل من صوم الجاهل، وإقامة العاقل أفضل من شخوص الجاهل ولا بَعَثَ الله رسولاً ولا نبياً حتى يستكمل العقل، ويكون عقله أفضل من عقول جميع أُمته... إنّ العقلاء هم أولو الألباب الذين قال تعالى عزّ وجلّ: **﴿إنّما يتذكّر أولو الألباب﴾** [٤].

الحديث السادس:

ما ورد عن ابن أبي عمّير عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: ما خلق الله عز وجل شيئاً أبغض إليه من الأحمق، لأنه سلبه أحبّ الأشياء إليه وهو عقله [٥].

الحديث السابع:

ما ورد عن المولى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام . روحي فداه . قال:

ليس الرؤية مع الإبصار، وقد تكذّب العيون أهلها، ولا يغشّ العقل من انتصحهُ [١].

الحديث الثامن:

ما ورد عن الثقة الجليل محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له:

---

[٣] بحار الأنوار: ج١، ص٨٨، ح١٣.

[٤] بحار الأنوار: ج١، ص٩١، ح٢٢.

[٥] بحار الأنوار: ج١، ص٨٩، ح١٦.

[١] بحار الأنوار: ج١، ص٩٥، ح٢٩.

أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر.

ثم قال: وعزّتي وجلالي ما خلقتُ خلقاً هو أحبَّ إليّ منك وإلا أكملتُك إلاّ فيمن أُحب، أما إني إياك آمر، وإياك أنهى، وإياك أُعاقب، وإياك أُثيب [٢].

إشكال وحل:

مفاده: قد ورد في الخبر الثامن أنه سبحانه خاطب العقل بالإقبال والإدبار فكيف يصح خطاب الجماد بهما؟.

يجاب عنه:

أولاً: إنّ المراد من الخطاب فعله تعالى وإرادته لتحقق الشيء خارجاً قال تعالى: **﴿إذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون﴾** [آل عمران/٤٨] كما أن لمفهوم الخطاب الإلهي نظيراً في الكتاب العزيز عندما أوجد سبحانه السماء والأرض بقوله: **﴿ثمّ استوى إلى السّماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾** [فصلت/١٢].

وقوله تعالى: **﴿إنّ مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثمّ قال له كن فيكون ﴾** [آل عمران/٦٠].

وبهذا يكون أمره تعالى بالإقبال والإدبار الواردَين في الحديث المستفيض أمراً حقيقياً تكوينياً لموجود عنده شعور وإرادة تماماً كتسبيح الكائنات لله تعالى الصادر عنهم عن علمٍ وإرادة كما يرمز إليه قوله تعالى:

﴿...وإنْ من شيءٍ إلاّ يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ [الإسراء/٤٥] إشارة إلى كون التسبيح عن شعور وإرادة وعلم لا بلسان الحال.

ومنه قوله تعالى يوم الطامّة:

﴿وقالوا لجلودهم لِمَ شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الّذي أنطق كلّ شيءٍ﴾ [فصلت/٢١].

ولربّ قائل يقول:

---

[٢] أصول الكافي: ج١، ص١٠، ح١.

لو كان غير الإنسان والحيوان كالجماد والنبات مثلاً ذا شعور وإرادة لبانت آثاره وظهر منها ما يظهر من الإنسان والحيوان من الأعمال العلمية والأفعال والانفعالات الشعورية؟.

جوابه:

أولاً: لا دليل على كون العلم ذا سنخ واحدٍ من تشابه الآثار المترشحة منه، فمن الممكن أن يكون ذا مراتب مختلفة تختلف باختلافها الآثار، على أن الآثار والأعمال العجيبة المتقنة المشهورة عند النبات وسائر الأنواع الطبيعية في عالمنا هذا لا تقصر في إتقانها ونظمها وترتيبها عن آثار الأحياء كالإنسان والحيوان.

ثانياً: أن يكون المراد بالخطاب بالإقبال والإدبار الاستعارة التمثيلية أو كناية عن بيان أو مدار التكاليف والكمالات والترقيات منوطة بالعقل ومتوقفة عليه، ومنه ما ورد عن مولانا الإمام الصادق عليه السلام قال:

"خلق الله العقل من أربعة أشياء:

العلم . والقدرة . والنور . والمشيَّة بالأمر، فجعله قائماً بالعلم دائماً في الملكوت"[١] .

فَخلْقُ هذه الأشياء الأربعة كناية عن استلزامه لها فكأنها مادتُه؛ ويحتمل أن تكون "من" تعليلية أي خلقه لتحصيل تلك الأمور، أو المعنى أنه تعالى لم يخلقه من مادة بل خلقه من علمه وقدرته ونوريته ومشيته فظهر في تلك الآثار من أنوار جلاله.

ثالثاً: أن يكون المقصود بالخطاب نور النبي محمّد وآله المقدّسين صلّى الله عليه وعليهم أجمعين كما ورد في بعض النصوص:

منها: عن النبي صلى الله عليه وآله: «أول ما خلق الله نوري»[١] .

وفي حديث مثله مع زيادة: «إذ به تنوّرت السماوات والأرض»[٢] .

ومنها عنه صلى الله عليه وآله: «أول ما خلق الله عز وجلّ أرواحنا فأنطقنا بتوحيده وتمجيده ثم خلق الملائكة»[٣] .

---

[١] بحار الأنوار: ج١، ص٩٨، ح١٢.

[١] بحار الأنوار: ج١، ص٩٧، ح٧.

[٢] علم اليقين: ج١، ص١٥٦.

[٣] بحار الأنوار: ج٢٥، كتاب الإمامة. وعلم اليقين: ج١، ص١٥٦.

ويؤيده ما ورد في أخبار كثيرة عنهم عليهم السَّلام: أن الأرواح خُلقتْ قبل الأجساد [٤].

فيكون معنى الحديث:

أقبل يا محمّد إلى الوجود واهبط إلى الأرض رحمةً للعالمين، فأقبل صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ فكان نوره مع كل نبي باطناً «بولايته ونطفته المباركة التي تدرّجت في أصلاب الأنبياء عليهم السَّلام» ومع جسمه المبعوث أول ولادته ظاهراً؛ ثم قال له: أدبر فأدبر عن الدنيا ورجع إلى ربّه بكُنْهِ روحه حتى صار كقاب قوسين أو أدنى، فقال له الباري عزّ اسمه: وعزّتي وجلالي ما خلقتُ خلقاً هو أحبَّ إليّ منك»، وهذا حاله صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ فهو حبيب الله، وهل هناك من هو أحبّ إليه سبحانه من محمّد وعترته؟ كلا. وبما تقدّم يتبين أنه سبحانه يحتج على العباد بالعقل، ولأهميته في نظر الإسلام جُعل مصدراً رابعاً من مصادر الاستنباط الفقهي، بعد الكتاب الكريم والسنّة المطهرة والإجماع التعبدي عند الإمامية أيدهم الله تعالى، ومع هذا فإنه لا يكفي في استكشاف مناطات الأحكام الشرعية بل هو بحاجةٍ دائماً إلى مؤازرة الشريعة المقدّسة ويؤيده ما حكي عن أمير المؤمنين عَلَيْهِالسَّلَامُ أنه قال:

الشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل [٥] »

وما ورد عن مولانا الصادق عَلَيْهِالسَّلَامُ قال:

«حجة الله على العباد النبي، والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل» [١].

الأمر الثالث: علامات العقل وجنوده:

حيث إن العقل مخلوقٌ عجيب، عظيمُ الصنع، تكرّم به الباري سبحانه على الإنسان ليميّزه عن سائر مخلوقاته، وليجعله أشرفها إذا أطاعه، وأخسّها إذا عصاه، ومع هذا لم يُعْرَفْ بالكنه والحقيقة بل إنما يُدْرك بآثاره ولوازمه، لذا نُسب إلى مولى الثقلين إمام المتقين عليّ بن أبي طالب عَلَيْهِالسَّلَامُ مادحاً إياه بقوله:

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

---

[٤] بحار الأنوار: ج٢٥، باب بدء خلقهم.

[٥] مجمع البحرين: ج٥، ص٤٢٥، مادّة: "عقل".

[١] أصول الكافي: ج١، ص٢٥، ح٢٢.

فتمييز الإنسان عن الحيوان بالعقل لما اختاره سبحانه عن بقية مخلوقاته لحكمة إيداعه خزائن الأسرار الكامنة كمون النار في الزناد، تزيد وتنقص وتظهر وتختفي، فهو خير صاحب وصديق لمن استعمله فيعينهُ على السداد ومشاركة أهل الرشاد، فلو استُعمل بحق لشارك السبع الشداد قال أمير الموحّدين علي بن أبي طالب عليه السلام وروحي فداه:

«خُلق الإنسان ذا نفسٍ ناطقة، إنْ زكّاها بالعلم والعمل، فقد شابهت جواهر أوائل عللها، وإذا اعتدل مزاجها وصحّ منهاجها وفارقت الأضداد فقد شارك بها السبع الشداد» [٢].

فلو زكّى الآدمي نفسه بالتشبه بجواهر عللها في الصفاء واللطافة والبراءة من الكثراتْ حصلت على مكنون العلم وعناصر الحلم والفهم، وجواهر العلل هي العقل لأنه علة العلل، فإذا اعتدل مزاج تلك النفس وتوسطت بين الطبائع، صارت ملكية حاكية لما وراءها من العقل، وحيث إنَّ العقل جوهرة ثمينة لا بدّ له من صفات ودلالات بها يُعرف العاقل عن غيره، وقد وردت أخبار فوق الاستفاضة تشرح علامات العقل وصفاته، ولسان هذه الأخبار العقلي العملي لا النظري الذي يشترك به كل الناس، وإلاّ لتساوى عقل معاوية مع عقول الحجج عليهم السلام وهو خُلْفَ كونهم أعقل الناس، ومعاوية من أرذل النّاس.

من هذه الأخبار:

(الخبر الأول): ما ورد عن البرقي عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وآله قال:

«قُسّم العقل على ثلاثة أجزاء، فمن كانت فيه كَمُلَ عقلُهُ، ومن لم تكن فيه فلا عقل له:

حُسن المعرفة بالله عزّ وجلّ، وحُسن الطاعة له، وحُسن الصبر على أمره» [١].

فجَعْلُهُ صلى الله عليه وآله هذه الأشياء من أجزاء العقل ـ مع أنها من آثاره ـ محمولٌ على المبالغة والتوسع لعلاقة عدم انفكاكها عنه ودلالتها عليه، فيكون المراد بها العقل العملي الداعي إلى الطاعة والخير.

الخبر الثاني: عن الأصبغ بن نباتة صاحب أمير المؤمنين عنه عليه السلام قال:

---

[٢] الطهراني، الذريعة: ج٧، ص٧٤. وميزان الحكمة: ج١، ص٢٢٣، ح٣١٣، نقلاً عن غرر الحكم.

[١] بحار الأنوار: ج١، ص١٠٦، ح١.

«هبط جبرائيل على آدم (عليه السلام) فقال:

يا آدم إني أُمرتُ أن أُخيّرك واحدةً من ثلاث فاختزها ودع اثّنتين.

فقال له آدم:

يا جبرائيل وما الثلاث؟

قال (عليه السلام): العقل والحياء والدين.

قال آدم (عليه السلام): إني قد اخترتُ العقل.

فقال جبرائيل (عليه السلام) للحياء والدين: إنصرفا ودعاه.

فقالا: يا جبرائيل إنّا أُمرنا أن نكون مع العقل حيث كان.

قال (عليه السلام): فشأنكما وعرج»[٢].

إذن هما "أي الحياء والدين" مأموران تكويناً بالتبعية للعقل، فهما ملازمان له ملازمة الظل لذي الظل، وملازمتهما له أصالةً إذا كان العقل كامل الإدراك وإلاّ فقد يتخلّفان عن العقل في أكثر الأحيان كما نشاهد في الفسّاق، وهذا تماماً كولادة الإنسان على فطرة التوحيد تكويناً إلاّ أن الإنسان يلوّثها بالمعاصي وقبائح الأفعال التي تسترها عن الظهور لكنّها عند الشّدائد وانقطاع سبل النجاة تخرج من القوّة إلى الفعل.

وأما خطاب جبرائيل (عليه السلام) لهما فيُحمل:

إما على الخطاب الحقيقي وأن لهما شعوراً لا ندرك كنهه.

وإمّا على الاستعارة والمجاز.

وإما أنه (عليه السلام) أتى بثلاث صور، فكان لكل واحدة من تلكم الخصال صورة تناسبها، حيث إنَّ لكلٍ من الأعراض والمعقولات صورة تناسبها من الأجسام والمحسوسات وبها تتمثل في المنام.

الخبر الثالث: وفيه تعداد جنود العقل، نورده بطوله لأهميته.

فعن سماعه بن مهران قال: كنتُ عند أبي عبد الله (عليه السلام) وعنده جماعة من مواليه فجرى ذكر العقل والجهل.

فقال أبو عبد الله (عليه السلام):

---

[٢] أصول الكافي: ج١، ص١٠، ح٢.

إعرفوا العقل وجنده، والجهل وجنده تهتدوا.

قال سماعة: قلت: جُعلت فداك لا نعرف إلاّ ما عرّفتنا.

قال أبو عبد الله (عليه السلام) إن الله عزّ وجلّ خلق العقل وهو أول خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره، فقال له: أدبر فأدبر، ثم قال له أقبل فأقبل، فقال الله تبارك وتعالى: خلقتك خلقاً عظيماً وكرّمتك على جميع خلقي، قال: ثم خلق الجهل من البحر الأُجاج ظُلمانياً، فقال له أدبر فأدبر ثم قال له: أقبل فلم يقبل، فقال له:

استكبرت فلعنه، ثم جعل للعقل خمسة وسبعين جنداً فلمّا رأى الجهل ما أكرم الله به العقل وما أعطاه أضمر له العداوة، فقال الجهل[1] : يا ربِّ هذا خلق مثلي خلقته وكرَّمته وقوّيته وأنا ضده ولا قوة لي به فأعطني من الجند مثل ما أعطيته، فقال:

نعم فإنْ عصيتَ بعد ذلك أخرجتُكَ وجندك من رحمتي.

قال:قد رضيتُ فأعطاه خمسةً وسبعين جنداً فكان مما أعطي العقل من الخمسة والسبعين الجند:

الخير وهو وزير العقل، وجعل ضدّه الشر وهو وزير الجهل.

والإيمان وضده الكفر، والتصديق وضده الجحود.

والرجاء وضده القنوط، والعدل وضده الجور.

والرضا وضده السخط، والشكر وضده الكفران.

والطمع وضده اليأس، والتوكل وضده الحرص.

والرأفة وضدها القسوة، والرحمة وضدها الغضب.

والعلم وضده الجهل، والفهم وضده الحمق.

والعفة وضدها التهتك، والزهد وضده الرغبة.

والرفق وضده الخرق، والرهبة وضدها الجرأة.

والتواضع وضده الكبر، والتؤدة وضدها التسرُّع.

---

[1] يظهر من سياق الحديث أنّ أمر الله تعالى للجهل بالإقبال يُعَدُّ أمراً تشريعيّاً متمثّلاً بإبليس لعنه اللهُ تعالى؛ حيث أمره (عزّ وجلّ) بالإقبال على الطاعة فلم يمتثل، فهو دائماً مدبِرٌ عن الطاعة، مقبِلٌ على المعصية.

والحلم وضده السفه، والصمت وضده الهذر.

والاستسلام وضده الاستكبار، والتسليم وضده الشك.

والصبر وضده الجزع، والصفح وضده الانتقام.

والغنى وضده الفقر، والتذكر وضده السهو.

والحفظ وضده النسيان، والتعطف وضده القطيعة.

والقنوع وضده الحرص، والمؤاساة وضدها المنع.

والمودّة وضدُّها العداوة، والوفاء وضده الغدر.

والطاعة وضدها المعصية، والخضوع وضده التطاول.

والسلامة وضدّها البلاء، والحبُّ وضده البغض.

والصدق وضده الكذب، والحق وضده الباطل.

والأمانة وضدها الخيانة، والإخلاص وضده الشوب.

والشهامة وضدها البلادة، والفهم وضده الغباوة.

والمعرفة وضدها الإنكار، والمداراة وضدُّها المكاشفة.

وسلامة الغيب وضدها المماكرة، والكتمان وضده الإفشاء.

والصلاة وضدها الإضاعة، والصوم وضده الإفطار.

والجهاد وضده النكول، والحج وضده نبذ الميثاق.

وصون الحديث وضده النميمة، وبر الوالدين وضده العقوق.

والحقيقة وضدها الرياء، والمعروف وضده المنكر.

والستر وضده التبرّج، والتقية وضدها الإذاعة.

والإنصاف وضده الحمية، والتهيئة " أي الموافقة " وضدها البغي.

والنظافة وضدها القذر، والحياء وضدها الجلع " أي الوقاحة ".

والقصد وضده العدوان، والراحة وضدها التعب.

والسهولة وضدها الصعوبة، والبركة وضدها المحق.

والعافية وضدها البلاء، والقوام " ما يُعاش به" وضده المكاثرة " أي تحصيل متاع الدنيا زائداً على قدر الحاجة".

والحكمة وضدها الهوى، والوقار وضده الخفّة.

والسعادة وضدها الشقاوة، والتوبة وضدها الإصرار.

والاستغفار وضده الاغترار، والمحافظة وضدها التهاون.

والدعاء وضده الاستنكاف، والنشاط وضده الكسل.

والفرح وضده الحزن، والإلفة وضدّها الفرقة.

والسخاء وضده الجهل.

ثم قال الإمام عليه السلام:

فلا تجتمع هذه الخصال كلّها من أجناد العقل إلاّ في نبي أو وصي نبي أو مؤمن قد امتحن الله قلبه للإيمان، وأما سائر ذلك من موالينا فإن أحدهم لا يخلو من أن يكون فيه بعض هذه الجنود حتى يستكمل، ويُنقّى من جنود الجهل، فعند ذلك يكون في الدرجة العليا مع الأنبياء والأوصياء وإنما يدرك ذلك بمعرفة العقل وجنوده، وبمجانبة الجهل وجنوده وفّقنا الله وإياكم لطاعته ومرضاته [١].

فكلما كمُلَتْ في الإنسان صفات العقل كلما قَرُب من باب العصمة أي يصبح بدلاً صالحاً يستحق نيل الفيض الأقدس بجوده تعالى وكرمه، اللهم ارزقنا بقائم آل محمّد (صلّى الله عليه وعلى آبائه الطّاهرين).

وكلما تناقص فيها كلما قرُب من باب الشيطنة والدهاء، فيصبح باباً من أبواب إبليس وعوناً من أعوانه. اللّهم أعذنا من ذلك بالنبي وآله.

الخبر الرابع: عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في جواب شمعون بن لاوي بن يهودا أحد حواريي النبي عيسى عليه السلام حيث قال:

أخبرني عن العقل ما هو وكيف هو؟

وما يتشعب منه وما لا يتشعب؟

وصف لي طوائفه كلّها.

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله:

---

[١] أصول الكافي: ج١، ص٢٠، ح١٤. وبحار الأنوار: ج١، ص١٠٩، ح٧.

إن العقل عقالٌ من الجهل، والنفس مثل أخبث الدواب، فإن لم تُعقل حارتْ "أي هلكت" [١].

كل هذه النصوص إشارة إلى حقيقة العقل العملي، فبمقدار ما يرتبط المرءُ بالمولى عزّ ذكره بمقدار ما يحصل على نسبة ما من الكمال العقلي لذا ورد عن مولانا أبي جعفر الباقر قال: قال رسول الله ﷺ لم يعبدالله عزّ وجلّ بشيء أفضل من العقل، ولا يكون المؤمن عاقلاً حتى تجتمع فيه عشر خصال: الخير منه مأمول، والشر منه مأمون، يستكثر قليل الخير من غيره، ويستقلّ كثير الخير من نفسه، ولا يسأم من طلب العلم طول عمره، ولا يتبرم "أي يتضجّر" بطلاب الحوائج قبله، الذلّ أحبّ إليه من العز، والفقر أحبّ إليه من الغنى، نصيبه من الدنيا القوت، والعاشرة لا يرى أحداً إلاّ قال:

هو خير مني وأتقى. إنما الناس رجلان: فرجل هو خير منه وأتقى وآخر هو شرّ منه وأدنى، فإذا رأى من هو خير منه وأتقى تواضع له ليلحق به، وإذا لقى الذي هو شر منه وأدنى قال:

عسى خيرُ هذا باطنٌ، وشرّه ظاهر، وعسى أن يختم له بخير، فإذا فعل ذلك فقد علا مجده وساد أهل زمانه [٢].

ونزيد بياناً في أن المراد بالعقل هو العملي، ما ورد عن النبي الأكرم ﷺ حينما سُئل: ما العقل؟

قال ﷺ: العمل بطاعة الله وإن العمّال بطاعة الله هم العقلاء [١].

ويظهر من الأخبار أن للعقل استعمالات عدّة:

فمرةً يطلق ويراد به الحقيقة المحمدية كما تقدم آنفاً.

وأخرى يراد به نوره ﷺ وشعاعه في قلوب المؤمنين، ونقصد بالنور ولاية خاتم النبيين محمّد والعترة عليهم السلام.

---

[١] بحار الأنوار: ج١، ص١١٧، ح١١.
[٢] بحار الأنوار: ج١، ص١٠٨، ح٤.

[١] بحار الأنوار: ج١، ص١٣١، ح٢٠.

وثالثة يراد به روح القدس الذي يبقى دائماً مع النبي وآله كما هو أخبار كثيرة فلاحظ [٢].

ويُسدّد به المؤمنون ويشهد له نصوص عدة منها ما ورد في شأن حسان بن ثابت يوم بيعة أمير الثقلين فأنشد فيه شعراً، فمدحه النبي بقوله:

«لا تزال يا حسّان مؤيداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك».

وكان مدح النبي صلى الله عليه وآله لحسان معلّقاً على ظرف استمراره في نصرة العترة عليهم السَّلام لأنّ المعروف من سيرة حسّان أنه انحرف عن إمام الهدى أبي الحسن عليّ عليه السلام في أُخريات أيامه.

النقطة الثالثة: معرفته تعالى بالعقل:

ومما تطرّق إليه المصنف رحمه الله معرفة الله تعالى بالدليل العقلي، حيث يتحلى الإنسان بخصائص فطرية وغريزية لمعرفة الحقائق والاطلاع على الواقعيات وهي بدورها تدفعه للتفكّر والتأمّل في كل المسائل التي لها مسيس حاجةٍ عند الإنسان، وترتكز عليها حياته وتحركاته، فهو دائماً يتساءَل عن الدين وعلاقة الإنسان بالسماء، فهل هناك موجود غير محسوس؟، وإذا كان له وجود فهل له علاقة بعالمنا المشهود؟، وإذا كان له عُلاقة فهل هي حسية أم عقلية أو روحية؟، وهل لهذا الكون مدبّر أم أنه وجد صدفة؟.

والواقع أن كل هذه التساؤلات يجيب عنها العقل السّوي، من هنا يقال ما هو مدى حجية العقل وما هو هذا العقل الحجة؟ فليكن معلوماً أن مناط التكليف الشعور للكليات لا النماء والحياة فحسب لأنهما متوافران عند النبات والحيوان والإنسان المجنون، فالتكليف لا بدّ أن يكون منصبّاً على كل ذي شعور عقلاني وهذا الذي عليه مناط الأمر والنهي والخطاب والعتاب والثواب والعقاب وهو المأمور بالمعرفة واليقين والثبات والعلم والعمل ولا يمكن للإنسان تصديق شيء إلاّ إذا صدّقه عقله، ولا تكذيب شيء إلاّ ما كذّبه عقله ولا يسعه إلاّ ذلك ولا يكلّف إلاّ بذلك، فالعقل هو حجة الله على خلقه وأمينه في عباده، به

---

[٢] لقد وضّحنا حقيقة روح القدس الموجود مع النبي وآله الطاهرين عليهم السلام في كتابنا "شبهة إلقاء المعصوم عليه السلام نفسه في التهلكة ودحضها"؛ فلتراجع.

يعرف الله ويعرف رسوله وحججه ودينه وما وعد به عباده وأوعد، فلا شك في اعتباره وصحة الاعتداد بنظره، ولم يرسل الرسل إلاّ إليه ولم ينزل الكتب إلا عليه ولم يخاطب إلاّ إياه ولا كلّف سواه، وهو في أصل الفطرة على صفة إذا عرض عليه الحق عرفه وصدقه، وإذا عرضت عليه شوائب غيّرته عمّا خُلِقَ له، ولم يبق له اعتبار واحتاج إلى ميزان يوازن به ما أدركه وذلك الميزان هو الذي لم يشبه شيئاً من الأعراض وهو على أصل الخلقة والجبلَّة والفطرة الإلهية ولذلك قال سبحانه: ﴿**والسّماء رفعها ووضع الميزان، ألاّ تطغوا في الميزان**﴾ "[الرّحمان/٨ .٩].

ولما علم الله عزَّ شأنه من خلقه تغيير الفِطَر لم يرض لهم من أنفسهم بالنظر وأرسل إليهم رسولاً من البشر، وأنزل إليهم النور الأنور حتى يهتدوا في جميع طرق الخير ويجتنبوا شوائب الجهل والشهوات المحرمة حتى لا ينحرف العقل والنفس عن الفطرة السليمة، لأن البشر وصنوف أصباغ الجهل والعادات والرسوم المختلفة وصباغ الشهوة والغضب والالحاد والشقاء؛ كل ذلك يصبغ العقل ويهيئه بهيئة منكرة تحرفه عمّا فُطر عليه، كما أن العين مخلوقة في أصل الخلقة للنظر، ونظرها معتبر، أما إذا حصل فيها خيالات أو اتساع ثقبه أو نزل إليها ماء أو عرضها حَوَل يرى الأشياء على خلاف الواقع فلأجل ذلك لا عبرة برأي العقول حتى يوزن بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلاً، فما روي مِنْ أن العقل حجة باطنة فإنما يُراد منه شيئان:

أحدهما: العقل السليم الخالي من كل شائبة واعوجاج لأنّ الله سبحانه لا ينصب على خلقه حجة غير معصوم وغير مطهّر عمّا لا يرضيه فإنه بذلك يدعو إلى خلاف ما يرضيه وهو واضح البطلان.

ثانيهما: أنه حجة فيما يدركه كلُ العقول وهو من البديهيات العقلية فإنها برأي العقول بديهية، ولولا العقول لم تكن بديهية، فما حكم العقل به بالبداهة وهو ما أجمع العقول عليه فهو حجة ينبغي متابعته، وأما ما تختلف فيه العقول فحكمه إلى الله تعالى ورسوله وحججه: ﴿**وما اختلفتم فيه من شيء فحكمُهُ إلى الله** ﴾ [الشورى/١١]، ﴿**فإنْ تنازعتم في شيء فردّوه إلى الرّسول إنْ كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خيرٌ وأحسن تأويلاً** ﴾ [النّساء/٦٠]، ﴿**وإذا جاء أمرٌ من الأمن أو الخوف أذاعو به ولو ردّوه إلى الرّسول**

وإلى أولي الأمر منهم لعَلِمَه الّذين يستنبطونه منهم﴾ [النّساء/٨٤]، ولو رأى الله سبحانه فيهم سلامة العقول على ما فُطرت عليه لما أرسل إليهم الرسل أو أنزل الكتب بل لصاروا كلهم أنبياء يوحى إليهم فعل الخيرات، ولو رضي عن عقولهم لما ذمهم بقوله تعالى:

﴿فتقطّعوا أمرهم بينهم زبراً كل حزب بمات لديهم فرحون﴾ [المؤمنون/٥٤].

﴿فلا وربّك لا يؤمنون حتّى يحكّموك فيما شجر بينهم ثمّ لا يجدوا في أنفسهم حرجاً ممّا قضيت ويسلّمواتسليماً﴾ [النّساء/ ٦٦].

﴿يفترون على الله الكذب وكثرهم لا يعقلون ﴾ [المائدة/١٠٤].

﴿ويجعل الرّجس على الّذين يعقلون ﴾ [يونس/ ١٠١].

﴿ قل الحمد لله بل أكثرهم ى يعقلون ﴾ [العنكبوت/٦٤].

فإذا كان كذلك تعلم أنه سبحانه لا يرضى بحكم أي عقل إلاّ العقل السليم الخالي من شبهات إبليس والمتّبع لصراط الله المستقيم، فكل حكم يحكم به فقيه وليس له عليه برهان من كتاب أو سنّة رسول الله محمّد صلى الله عليه وآله وحججه الطاهرين عليهم السلام فهو حكم بالرأي وهو ظنّ، وذلك لشوب[١] العقول غير المعصومة بما ذكرنا من الأعراض، «وإنَّ الظن لا يغني من الحق شيئاً» إلاّ ما قام عليه دليل العترة الطاهرة، فكل حكم لم يثبت بخبر منهم عليهم السَّلام فلا عبرة به وذلك لأنّ العقول الجزئية لا تقدر على إدراك الجزئيات، وموضوعات الأحكام جزئيات فمرجعها العقل الكلي العالم بالشيء قبل كونه المحيط بالأشياء؛ نعم الموكول إلى العقول هو معرفة الصانع وأدلتها بديهية وهي الآيات المشهودة في الآفاق والأنفس ومعرفة الرسول وأدلتها المعجزات المشهودة وكذا معرفة أولياء النعم وما صدر عنهم من معجزات إلى آخر ما يختص به العقل النظري من أمور بديهية عند كل العقلاء.

ثم على الناس الرجوع في الجل والقل[١] إلى ذلك الرسول فيكفيها سبحانه مؤونة الاستدلال، وما زاغ قوم عن الحق إلاّ بالاستدلال في الجزئيات مع عقولهم الناقصة البائرة من

---

[١] الشَّوْب: ما خُلِط بغيره.

[١] "القل" بكسر القاف أو ضمّها: هو الشيء القليل في مقابل الكثير.

دون الرّجوع إلى أصلٍ خاصٍّ أو عامٍّ، ويشهد له ما روي عن أبي جعفر عليهم السَّلام قال: ليس على الناس أن يعلموا حتى يكون الله هو المعلّم لهم، فإذا علّمهم فعليهم أن يعلموا[٢].

تنبيه هام:

ذيل الحديث الشريف وهو قوله (عليه السلام): "فعليهم أنْ يعلموا" فيه أربعة احتمالاتٍ:

(**الاحتمال الأوّل**): أنْ يكون المراد بأنّ التكاليف المرسلة إلينا عبر الحجج (عليهم السلام) لا تكون منجزة إلاّ بعد العثور عليها.

(**الاحتمال الثاني**): أنْ يكون المراد هو أنْ نلتفت بأنّه (عزّ وجلّ) لم يتركنا هملاً بلا راعٍ، بل أرسل إلينا مَن يهدينا إلى سواء السبيل؛ لذا علينا شكره.

(**الاحتمال الثالث**): أنْ يكون المراد بأنّه إذا وصلنا التكليف، علينا القبول به من دون أيّ اعتراضٍ أو إثارة حرج بسبب ذلك، لقوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾ [الأعراف:٣٦]، وفي آية أخرى قال (عزّ وجلّ): ﴿**فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً**﴾ [النساء:٦٥]؛ فيجب التسليم بما وصل إلينا من أخبار دلَّتْ على صحّتها القرائنُ الموافِقةُ للكتاب والسُّنَّة القطعيّة، وخبر بريد بن معاوية يؤيِّد هذا الاحتمال.

وبالجملة؛ فإنّ حجّته تعالى على الخلق أنْ يعرّفهم نفسَه، وليس لهم أنْ يعرفوا ذلك من قِبَلِ أنفسهم، بل الله تعالى هو المتكفِّل بذلك، فإذا فعل فعليهم أونْ يقبَلوا ويُطيعوا ويعلموا أنّه حقٌّ ويتيقّنوا ما كان المطلوب منه اليقين، ويعملوا بما كان مطلوباً منهم.

(**الاحتمال الرّابع**): أنْ يكون المراد بذيل الخبر هو أنّه إذا وصلتْ الأحكامُ والفرائضُ منهم (عليهم السلام) إلينا؛ فعلينا أنْ نبلِّغَها للآخرين، فتُلفَظ كلمة "يعلموا" بتشديد اللاّم.

وعن درست عن بُريد بن معاوية عن ابن عبد اللّه (عليه السلام) قال: ليس على خَلقه أن يعرفوا وللخلق على اللّه أن يعرّفهم، ولله على الخلق إذا عرّفهم أن يقبلوا[١].

---

[٢] البرقي، المحاسن: ج١، ص٢٠٠، الباب الثالث من أبواب الهداية من الله تعالى، ح٣٢.

[١] أصول الكافي: ج١، ص١٦٤، باب حجج الله تعالى على خلقه، ح١.

وعن الرحمان بن الحجّاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

إياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك: إياك أن تفتي الناس برأيك أو تقول ما لا تعلم [٢].

يتلخّص مما ذكرنا: أن بالعقل يُعرف خالق الوجود؛ والعقل هو المتكفِّل بوجوب هذه المعرفة، ونستدلّ على ذلك بدليلين:

الدليل الأول: كون المعرفة دافعة للخوف الحاصل للإنسان من اختلاف النوع في الديانات وإثبات الصانع الحكيم، حيث يجد من نفسه خوف العقاب المظنون الوقوع فيه لو ترك المعرفة، وذلك ضرر واجبٌ دفعه عن النفس بحكم ضرورة العقل.

الدليل الثاني: ويتألف من مقدّمتين:

الأولى: أن شكر المنعم واجبٌ.

الثانية: ولا يتم شكره إلاّ بالمعرفة.

أما الأولى: فلأنه تقرر عند العقلاء وجوب شكر كل من أنعم على آخر، فَتَرْكُ شكره قبيحٌ عندهم يوجب التوبيخ والملامة.

وأمّا الثانية: فلأن العاقل إذا فكّر في كيفية خلقه، وجد آثارَ النعمة عليه ظاهرة، وقد تقرّر في عقله وجوب شكر المنعم، فيجب عليه شكره، فتجب حينئذٍ معرفته، وإلاّ فكيف يشكرُ مجهولاً.

وبعبارة أخرى:

إن ترك طلب المعرفة يستلزم ترك شكر المنعم، وتضييع حقه على تقدير وجوده، وحيث إنَّ تضييع حق المنعم ظلم وقبيح، وشكره واجب، فطلب المعرفة واجب حتى لا يلزم تضييع حقه على تقدير وجوده.

ولا يخفى على المتأمل وجه الفرق بين الدليلين المتقدّمين، فهما مختلفان مضموناً، إذ الملاك في الأول هو ملاحظة جانب العبد لئلا يقع في الضرر والتهلكة بسبب ترك المعرفة.

---

[٢] أصول الكافي: ج١، ص٤٢، ح١.

أما ملاك الثاني هو مراعاة جانب المولى وحقه، حيث يمنع العقل من تضييع حقه بترك شكره ويحكم بوجوب الشكر دفعاً للمحذور. ولا بدّ في المعرفة من وجوب الاعتقاد وتحصيل اليقين إذ بدونهما لا يحصل احتمال دفع الضرر ووجوب شكر المنعم، بل يبقى احتمال الضرر وتضييع حق المولى باقياً على حاله، ومعه فلا يحصل الأمن من احتمال الضرر وتحصيل شكر المنعم، لذا وبّخ سبحانه وتعالى الأعراب الذين آمنوا بألسنتهم دون الاعتقاد القلبي حيث قال: **﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾** [الحجرات/١٥].

إذن فالعقل وحده كافٍ في تحصيل المعرفة، وما ورد في الكتاب والسنّة ما ظاهره الوجوب فيُحمل على الإرشاد إلى حكم العقل المستقل بإدراك أن للكون خالقاً عظيماً ومدبّراً حكيماً، وقد ورد نظير له في القرآن كقوله تعالى: **﴿وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾** [آل عمران/١٣٣] فهنا أمر بإطاعته تعالى مع أن إطاعته واجبة على العباد بحكم العقل.

والأشاعرة خالفوا العقلاء في مسألة وجوب المعرفة العقلية، وقالوا: إنَّ وجوب معرفته تعالى سمعيٌّ تمسكاً بظواهر الآيات كقوله تعالى: **﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾** [محمّد/٢٠].

حيث الأمر للوجوب دلّ على كون السعي نحو تحصيل المعرفة بوحدانيته تعالى واجباً شرعاً، وكذا قوله تعالى:**﴿ قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ﴾** [يونس /١٠٢].

وأجاب الإمامية :

إن ما يظهر من الآيات وغيرها مما ظاهره الوجوب لا إشكال فيه، إلاّ أنه ليس واجباً استقلالياً من دون الاستعانة بحكم العقل وأدلّته، فالعقل حاكم لوحده بوجود خالق لهذا الكون المنظّم والدقيق وإلاّ فماذا نفعل بمن لم يعلم بالآيات القرآنية أو بمن كان قبل البعثة ممن لم يعتقد بوجود إله مدبّر لهذا الكون الفسيح؟!.

لذا قال الإمامية: إن السمعيات ألطاف في العقليات، بمعنى أن الشرع مرشد لا مؤسس لمسألة وجود الخالق العظيم.

إضافةً إلى أن الوجوب لو كان شرعياً كما ادّعى الأشاعرة لزم منه إفحام الأنبياء وانقطاعهم عن الجواب، وحيث إنَّ اللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة:

إذا قال النبي صلى الله عليه وآله لمكلفٍ اتبعني، يقول: لا أتبعك إلاّ بعد أن أعرف صدقك، ولا أعرف صدقك إلاّ بالنظر لأنه ليس ضرورياً، ولا أنظر لأني لم أعرف وجوبه إلاّ بقولك، وقولك ليس حجة، لأن معنى كونه حجة يتوقف على صدقه فيدور، فحينئذ تنقطع حجة النبي، أمّا إذا قلنا بوجوبه عقلاً فلا يلزم ذلك المحذور لأنّ المكلّف إذا قال لا يجب عليَّ النظر إلاّ بقولك، يقول النبي: يجب عليك عقلاً لأنه دافع للخوف المظنون، وكلما كان دافعاً للخوف فهو واجب.

وأما بطلان اللازم فمفاده:

إن الأنبياء عليهم السَّلام إنَّما أُرسلوا حُججاً على الخلق، فلا يجوز أن يُمكِّنَ الله سبحانه المعاند من إلزامهم وإفحامهم، وإذا بطل اللازم بطل الملزوم وهو كون وجوبه سمعياً فيكون عقلياً وهو المطلوب [1].

وتقسّم آيات الكتاب الدالة على تأكد وجوب المعرفة والحث على التدبر إلى عدّة أصناف:

- **الصنف الأول:** في معرفة ما في الطبيعة:

منها قوله تعالى: **﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الألْبَابِ﴾** [آل عمران/١٩١].

وقوله تعالى: **﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَيْءٍ﴾** [الأعراف/ ١٨٦].

وفي الآيتين دعوة إلى النظر والتفكّر في عالم الملكوت الرحيب ليعْلَمَ البشَرُ أن هذا العالم الفسيح وما خُلِقَ فيه لآيات تدهش العاقل، وتزيد من يقينه وإيمانه بالله سبحانه قال تعالى: **﴿إِنَّ فِي اخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾** [يونس/٧].

---

[1] الخواجه نصير الدّين الطوسي، نقد المحصّل: ص٨٥. والسيوري، نهج المسترشدين:ص١١١.

﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ،وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ، وَفِي السَّمَاء رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذّاريات/٢١.٢٣].

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت/٥٤].

- **الصنف الثاني:** في معرفة سنُن المتقدمين:

ليأخذ الإنسان العبر والمواعظ ممن سبقوه في الحياة قال تعالى: **﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾** [يوسف/١١٢].

﴿فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ " الأعراف/ ١٧٧ ".

﴿قُلْ سِيرُواْ فِي الأَرْضِ ثُمَّ انظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ " الأنعام/ ١٢ ".

﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ " النّمل/ ٧٠ ".

﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ...﴾ " العنكبوت/٢١ ".

- **الصنف الثالث:** في معرفة النفس:

وهي من أهم المعارف التي أكّد عليها الإسلام وورد في شأنها كثير من الآيات والأخبار، هذه النفس التي من عرفها عرف ربه حضورياً. قال تعالى: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا**﴾ [الشّمس/٨.١١].

فعندما تُزَكّى النفسُ بالعمل الصالح تصبح مهيَّأةً لإفاضة الإشراق عليها فتعرف ربها بالمعرفة الحضورية التي لا يشوبها أدنى شك في بارئها ومصوّرها، لأن النفس قبل التزكية لم تكن حاصلةً على الإيمان المستقر[1] الذي لا يتزعزع، بل كانت في حالةٍ مضطربة وقلقٍ دائم إلى أن تصل بالفكر والعمل إلى معدن الرحمة فتصبح معلقةً بعز قدسه وفيض أُنسه.

إنْ قيل: ما السرّ في اضطراب النفس قبل التزكية؟

قلنا: إنّ السرّ في ذلك يرجع إلى وجوه:

(الأوّل): عدم التبصّر والتفكّر بحقائق الموجودات، فعدم دراية المضطرب روحياً بالأمر الذي هو عليه يؤدّي إلى التزلزل والتردُّد.

---

[1] تارةً يكون إيمان المرء معاراً ومستودعاً، وأخرى يكون مستقراً وثابتاً وذلك لقوله تعالى في سورة الأنعام الآية السابعة والتسعون: ﴿**وَهُوَ الَّذِيَ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ**﴾ وقد عقد الكليني في الكافي، الخبر الثاني، بابين في هذا المورد، باب المعارين وعلامة المعار: ص٤١٧.٤١٩.

(الثاني): عدم اقتران القول بالفعل أو العمل.

(الثالث): عدم الكذب على الله تعالى والحجج الطّاهرين.

فقد ورد عن المفضّل الجعفي قال: قال الإمام أبو عبد الله (عليه السلام): "إنّ الحسرة والنّدامة والويل كلّه لمن لم ينتفع بما أبصره ولم يدرِ ما الأمر الذي هو عليه مقيم، أنَفْعٌ له أم ضُرٌّ؟"، قلت له: فبِمَ يُعرف الناجي من هؤلاء جُعِلْتُ فداك؟ قال (عليه السلام): "مَنْ كان فعله لقوله موافقاً فأثبت [فأتت] له الشهادة بالنجاة، ومَنْ لم بكن فعله لقوله موافقاً فإنّما ذلك مستودع" [٢].

وورد في خبر يونس عن مولانا الإمام أبي الحسن (عليه السلام) قال: إن الله خلق النبيين على النبوة فلا يكونون إلا أنبياء وخلق المؤمنين على الايمان فلا يكونون إلا مؤمنين، وأعار قوما إيمانا، فإن شاء تممه لهم وإن شاء سلبهم إياه، قال: وفيهم جرت: ﴿**فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ**﴾ و قال لي: إن فلانا كان مستودعا إيمانه، فلما كذب علينا سلب إيمانه ذلك [٣].

إنْ قيل: ما هو السّبيل لتثبيت الإيمان؟

قلنا: للتثبيت أمور:

(الأمر الأوّل): التفكّر؛ لأنّ تفكّر ساعة خير من عبادة سنة.

(الأمر الثاني): أنْ يقرنَ قولَه بعمله؛ لأنّ العلم يهتف بالعمل فإنْ أجابه وإلاّ ارتحل.

(الأمر الثالث): أنْ يلحّ في الدّعاء والتوسّل، كما ورد في خبر محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن حبيب، عن إسحاق بن عمار، عن الإمام أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن الله جبل النبيين على نبوتهم، فلا يرتدون أبداً، وجبل الأوصياء على وصاياهم فلا يرتدون أبداً وجبل بعض المؤمنين على الايمان فلا يرتدون أبداً ومنهم من أعير الايمان عارية، فإذا هو دعا وألح في الدعاء مات على الايمان [١].

إنْ قيل: أليس سلب الإيمان عن المستودع ظلماً لصاحبه؟

قلنا: كلا، ليس ظلماً؛ لأنّه مستندٌ إلى فعل صاحبه، كما إنّ إتمامه أيضاً مستند إلى فعله، وتوضيح ذلك على النحو الآتي:

---

[٢] الكافي: ج٢، ص٤١٩، ح١.

[٣] الكافي: ج٢، ص٤١٨، ح٤.

[١] الكافي: ج٢، ص٤١٩، ح٥.

إنّ الإيمان والكفر ـ أي السلب ـ صفتان اختياريتان في صقع النفس الإنسانية، ولا يصحّ الجبر عليهما؛ كما سوف ترى في بحوث الجبر والاختيار، لذا فإنهما مسببان على فعل الإنسان، فكلّ واحدٍ من الإيمان والكفر قد يكون ثابتاً وقد يكون متزلزلاً يزول بحدوث ضدّه؛ لأنّ القلب إذا اشتدّ ضياؤه وكَمُلَ صفاؤه استقرّ الإيمان وكلّ ما هو حقٌّ فيه، وإذا استدّتْ ظُلْمَةُ القلب كَمُلَتْ كدورَتُه واستقرّ الكفرُ وكلّ ما هو باطلٌ فيه، وإذا كان بين ذلك باختلاط الضياء والظلمة فيه كان متردِّداً بين الإقبال والإدبار ومذبذباً بين الإيمان والكفر، فإنْ غلبَ الأوّل دخل الإيمان فيه من غير استقرار، وإنْ غلب الثاني دخل الكفرُ فيه كذلك، وربما يصير الغالبُ مغلوباً فيعود من الإيمان إلى الكفر أو من الكفر إلى الإيمان، فلا بدّ للعبد من مراعاة قلبه، فإنْ رآه مقبلاً إلى الله ﷻ شكَرَهُ وبذل جهدَه وطلب منه الزيادة لئلاّ يستدبر وينقلب ويزيغ عن الحق كما ذكر سبحانه عن قوم صالحين: ﴿**رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ**﴾ [آل عمران:٩]، وإنْ رآه مدبِراً زائغاً عن الحقّ تاب واستدرك ما فرّطَ فيه وتوكّل على الله وتوسّل إليه بالدّعاء والتضرّع لتدركه العناية الربانية فتخرجه من الظلمات إلى النّور، وإنْ لم يفعل ربّما سلّط عليه عدوّه الشيطان الرّجيم واستحقّ من ربّه الخذلان ـ والعياذ بالله ـ فيموت مسلوب الإيمان كما قال تعالى: ﴿**فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ**﴾ [الصف:٦].. أعاذنا اللهُ من ذلك وساشر أهل الإيمان بمنِّهِ وفضلِه.

النقطة الرابعة: هل يصح التقليد في أصول الدين؟.

وقبل الإجابة على السؤال، لا بدّ من البحث في معنى التقليد لغةً واصطلاحاً، فنقول:

أما لغةً: فالتقليد مصدرٌ ومنه الفعل «قَلّدَ» أي فعل مثل فعله، وقلّده السيف: جعل حمالَته في عنقه، وقلّده العمل: فوّضه إليه، وقلّده الدين: سلّمه إياه. وقلّده القلادة: أي جعل في عنقه شيئاً خاصاً يكون للإنسان أو الفرس أو البدنة التي تُهدى حيث يجعل في عنقها شِعار يُعْلَم به أنها هديٌ وفي الحديث: يقلّدها بنعل قد صلّى فيه. قال شاعر العرب الفرزدق:

حلفتَ برب مكة والمَصلى وأعناقِ الهدي مقلداتِ

وقلّدَهُ الأمر: ألزمه إياه.

وفي حديث الخلافة: «فقلّدها رسولُ الله ﷺ عليّاً الﷺ» ألزمه بها أي جعلها في رقبته وولاه أمرها. **والجمع**: تقاليد وهي مجموعة عادات وعقائد تنتقل إلى الأبناء من الآباء والأجداد.

أمّا اصطلاحاً: فالتقليد عبارة عن قبول قول الغير من دون دليل عند المقلِّدْ لا المقلَّدْ " بالفتح " وسمّي تقليداً لأنّ المقلِّد يجعل ما يعتقده من قول الغير كحقٍ أو باطلٍ قلادةً في عنقِ مَنْ قلّدَهُ.

فإذا قلّدَ فلانٌ آخر يعني أنه جعل أعماله على رقبته وعاتقه، هذا فيما لو كان المقلّد " بالفتح " من أهل المعرفة والنظر، لأنّ التقليد يعني رجوع الجاهل إلى العالم، وإلقاء تبعة الفحص عن الدليل من مصدره المقرّر.

إذا عرفت المعنى فَنُجيب الآن على السؤال المتقدم فنقول: إن التقليد في مطلق الأصول الخمسة غير صحيح بل غير جائز، فلا يصح أن يقلّد المرءُ مَنْ يعتقد بوجوده سبحانه، إذا كان هذا المقلِّدُ شاكّاً بوجوده عز وجلّ بل عليه أن يفحص بمقتضى ما وهبه عزّ ذكره من عقل يمكن بواسطته النظر في النفس والآفاق ليتبيّن له صحة وجوده والاعتقاد به تبارك وتعالى.

وكذا صفة عدله سبحانه، فإنه لا يصح فيها التقليد بل لا بدّ من النظر أو الاعتقاد القلبي في أنه سبحانه عادل لا يظلم أحداً بل هو جلّ جلاله عين الإنصاف والحكمة؛ وما أفاده المصنفرحمه الله: «من وجوب النظر والمعرفة في أصول العقائد كما أنه لا يجوز تقليد الغير فيها»، غير سديد، لأنه إن أراد من الوجوب تحصيل الدليل على كل فردٍ فردٍ فيترتب عليه:

أولاً: أنه متعسّر على العوام؛ وذلك لأنّ وجوب التحصيل عليهم جميعاً يستلزم الحرج وتعطيل المعاش لأنّ المعرفة المذكورة لا تحصل إلاّ بعد قوّة استنباط المطالب من الأدلّة المقرَّرة من الآيات والأخبار، وقوّة نظريّة أخرى لئلاّ يأخذ بأخبار الآحاد المخالِفة للبراهين العقليّة، ومثل هذا الشخص مجتهدٌ في الفروع فضلاً عن الأصول، ولا يتمّ له ذلك إلاّ بعد تفرُّغٍ تامٍّ للبحث والاجتهاد؛ وهو أمرٌ لا يتوفّر قطعاً لعامّة النّاس. كما إنّ الحكم يكون تلك المعارف نظرية عند كل المكلفين ممنوعٌ لجواز أن يحصل بعضهم على تلك المعارف أو بعضها بالبداهة لا بالدليل.

ثانياً: إن النبي والعترة الطاهرة عليهم السَّلام كانوا يكتفون من العوام إقرارهم باللسان مع الاعتقاد والاعتراف بنبوة النبي ﷺ وغير ذلك من دون طلب استفسار بالنظر والاستدلال، ولو كانت المعارف واجبة بالدليل النظري لما اكتفى النبي وآله بذلك من العوام.

نعم ربما إيمان العوام في فترات المعصومين عليهم السَّلام كان فطرياً وجدانياً فيترتب على ذلك حصول اليقين والاعتقاد من قولهم عليهم السَّلام في غير التوحيد، «إذ المطلوب في الاعتقاديات هو العلم واليقين بلا فرق بين أسبابهما وطرقهما، بل حصول اليقين من قول الغير يرجع في الحقيقة إلى اليقين بالبرهان لأنه يتشكّل عند المكلّف حينئذٍ صغرى وكبرى فيقول: هذا ما أخبر به أو اعتقده جماعة، وما اعتقده جماعة، وما أخبر به جماعة فهو حق ونتيجتهما أن ذلك الأمر حقٌّ فيحصل فيه اليقين بأخبارهم» [١].

قال الشيخ الأنصاري قدس سره في باب وجوب النظر لتحصيل الإعتقاد بما معناه:

«إن مقصود المجمعين هو وجوب معرفته تعالى لا اعتبار أن تكون المعرفة حاصلة عن النظر والاستدلال كما هو المصرّح به عن بعض، والمحكي عن آخرين باعتبار العلم ولو حصل من التقليد.. فالأقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد، لعدم الدّليل على اعتبار الزّائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد، وتقييدها بطريقٍ خاصٍّ لا دليل عليه» [١].

كما أنَّ أصول الدين وهي التي لا يطلب فيها أولاً وبالذات إلاّ الاعتقاد باطناً والتدين ظاهراً، فيكفي فيها تحصيل الاعتقاد من أي طريق كان، فيكفي حصول الاعتقاد الجازم من التقليد في الاعتقادات، فيكون التقليد طريقاً كوجوب النظر حيث يعتبر وسيلة لحصول اليقين، فالتقليد والنظر من موردٍ واحدٍ. كما إنّه يكفي في الإعتقادات المعرفة الإجمالية دون الدّخول في التشعّبات والتفاصيل وهو رأي ثلّة من محقّقي الإماميّة وهو الأقوى، فيكفي في معرفة الربّ التّصديق بكونه موجوداً وواجب الوجود لذاته [٢].

ثالثاً: قيام السيرة على الحكم بإيمان من مات ولم يحصّل المعرفة بالنظر والدليل بل اكتفى بالاعتقاد واليقين الحاصلَين من قول الغير، وقيام السيرة على ذلك دليلٌ على عدم وجوب

---

[١] الميرزا الغروي، التنقيح: ج١، ص٤١١.

[١] الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ج١ص٢٨٣.

[٢] راجع: فرائد الأصول: ج١، ص٢٧٨-٢٧٩.

تحصيل الاعتقاد بالنظر، فلزوم النظر والاجتهاد في أصول الاعتقادات على كل المكلفين متعسر بل متعذر، نعم لا يبعد وجوبه على جماعة كفائياً.

بقي أمران:

الأول: عدد الأصول الاعتقادية.

الثاني: الفرق بين أصول الدين والمذهب.

أما الأمر الأول: فالأصول الاعتقادية كثيرة أهمها وأعظمها خمسة تسمى بأصول الدين هي: التوحيد ـ العدل ـ النبوة ـ الإمامة ـ المعاد.

وعلى هذا التقسيم إجماع الشيعة الإمامية، والخارج عنه شاذ لا يُعبأ به.

وقد ارتأى أحدهم أنها ثلاثة عدا الإمامة والعدل حيث أدرج الإمامة تحت النبوة، والعدل تحت التوحيد، فتكون الأولى جزءاً من النبوة والثانية جزءاً من التوحيد.

لكن يَرد عليه:

أولاً: إن مقام الإمامة أعظم من مقام النبوة، فكيف يُجعل الأرفع جزءاً من الأدون؟ بل الصّواب هو أنّ النبوّة ـ بحسب التسلسل الملكوتي ـ مترشّحة من مقام الإمامة، والإمامة مترشِّحة من مقام الولاية الإلهيّة، ولكنّها ـ أي النبوّة ـ بحسب التسلسل الملكوتي الناسوتي متقدِّمة على مقام الإمامة، إذ إنّ إبراهيم الخليل (عليه السلام) كان نبيّاً ثمّ ترقّى إلى مقام الإمامة، من هنا إلتبس على كثيرٍ من الأعلام جزئيّة النبوّة من مقام الإمامة، وتقدّمها على مقام الإمامة في العالَم الملكي لا يعني بالضّرورة كونها الأفضل، بل إنّ آية إمامة إبراهيم (ع) تدفع هذا التصوّر، ولا يَتَوَهَّمَنَّ أحدٌ أننا ندّعي أنّ مقام أئمتنا الطّاهرين (عليهم السلام) أرفع من مقام النبي محمّد (صلى الله عليه وآله)، بل هم في مقاماتهم المتعدِّدة بمستوًى واحدٍ، فرسول الله محمَّد (صلى الله عليه وآله) له منصبان خطيران:

مقام النبوة ومقام الإمامة الكبرى، فمقام إمامته أعظم من مقام نبوته باعتبار أنّ إمامته الكبرى تعني الولاية المطلَقة التي ظهرتْ بأوصاف كماله تعالى كما أوضحناه في بحوثنا الأخرى ككتابنا شبهة إلقاء المعصوم نفسه في التهلكة/الجزء الأول/الإمام قطب الكائنات.

وبالجملة؛ فالقول بأنّ النبوّة أفضل من الإمامة يستلزم العبثية في ترقية إبراهيم خليل الرّحمان (عليه السلام) من مقام النبوّة والرّسالة إلى مقام الإمامة، إذ كيف يرقّيه من المرتبة العليا ـ وهي النبوّة بحسب الفرض ـ إلى المرتبة الدُّنيا ـ وهي الإمامة بحسب الدّعوى المتقدِّمة؟

وقد فصّلنا ذلك في كتابنا "شبهة إلقاء المعصوم (عليه السلام) نفسه في التهلكة ودحضها"؛ فلاحظ.

ثانياً: إن هذا التقسيم غير قسيم إذ يمكننا أن نجعل الأصول أصلاً واحداً بحيث نضغط الجميع تحت أصل التوحيد، فيكون أصلاً والبقية فروعاً له، وذلك واضح عند التأمل.

هذا وقد جعل المصنف الأصول أربعة حيث عدّ العدل من الصفات الفعلية لله (عزّ وجلّ)، لكنّ الأصح ما ذكرناه لما تقدم ولأن العدل الإلهي من المسائل التي إنفردت بها الإماميةِ تمييزاً لها عن الأشاعرة أتباع أبي الحسن الأشعري الذين جعلوا الجبر أحد الركائز الاعتقادية الهامة عندهم حيث نسبوا إليه تعالى ما لا يليق بشأنه (جلّ جلاله) فقالوا إنّه يمكن لله (عزّ وجلّ) أنْ يدخل العاصي الجنة والمطيع النار وغير ذلك من المعتقدات التي تدخل في صميم العدالة الربانية.

أما الأمر الثاني:

معنى «الدين» لغةً: الطاعة لقوله تعالى: ﴿**وله الدّين واصباً**﴾ [النّحل/٥٣].

فالمعنى: له تعالى الانقياد والطاعة دائماً.

وكذلك قوله تعالى: ﴿**ولا يدينون دين الحقّ**﴾ [التّوبة/٣٠٩].

وتأتي كلمة «الدين» بمعنى «الجزاء» ومنه قوله تعالى: ﴿**مالك يوم الدّين** ﴾ وأخرى بمعنى «الحساب» ومنه قوله تعالى:﴿**ذلك الدّين القيّم**﴾ [يوسف/٤١] أي الحساب المستقيم[١].

وأما معناه اصطلاحاً: فعبارة عن الوضع الإلهي لأولي الألباب أو عبارة عن قانونٍ ينظّم حياة الفرد والمجتمع لينال سعادة الدارين، وهو مؤلّف من أصولٍ اعتقاديّةٍ وفروعٍ هي عبارة عن تكاليف مبنيّة على هذه الأصول؛ لأنّ الأصول جمعُ أصلٍ وهو ما يبتني عليه غيرُهُ.

أمّا معنى الأصول: فهو مجموعة اعتقادات حقة محلها القلب بحيث يجب الإيمان والاعتقاد بها باطناً وهي المعبّر عنها بالأصول الاعتقادية.

---

[١] مجمع البحرين: ج٦، ص٢٥١.

معنى المذهب «لغةً»: فعبارة: عن المعْتَقَدْ الذي يُذْهَبْ إليه، وحكى اللحياني عن الكسائي: ما يُدرى له أين مَذْهبٌ ولا يُدرى له ما مَذْهب أي لا يُدرى أين أصله [٢].

ومعنى «المذهب» اصطلاحاً هو عبارة: عن فرقةٍ اتخذتْ لنفسها طريقاً عقديًّاً بعد رحيل النبي صلى الله عليه وآله.

والمذاهب المختلفة في زماننا هذا بين المسلمين كثيرة يبلغ تعدادها الثلاث وسبعين فرقة كما جاء ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله قوله: "ستفترق أمّتي بعدي على ثلاث وسبعين فرقة، فرقة ناجية واثنتان وسبعون في النّار" [٣]، والنصارى افترقت على اثنين وسبعين، واليهود على واحد وسبعين.

والعجب من متأخِّري الإمامية كيف جعلوا الإمامة من أصول المذهب مدّعين أنها من مختصات الشيعة الإمامية المتفردين بها دون بقية فرق المسلمين ، إلاّ أن هذا التفريق بين أصول الدين والمذهب لم نجد له وجهاً علمياً سوى تخمينات خالية من البرهان، لأنّ الدين عند الله الإسلام وهذا منحصر بمن كان مع الحق والحق معه يدور معه حيثما دار.

فنحن نعتقد أن الدين هو الخط العقيدي والتشريعي المتمثل بالعترة الطاهرة، فدعوى وجود تفرقة بين المذهب والدين لا أساس لها ولا دليل عليها، فكون الإمامة من مختصات الشيعة الإمامية لا يعني ذلك على الإطلاق أنها من أصول المذهب، لأن الآيات الدالة عليها تُخرجها من إطار المذهبية إلى شمولية الإسلام وعمقه وتأصله في الأسس والثوابت الحقّة التي لا علاقة للمذهبية بها، بل إن المذهبية شيء طارئ على واقع الإسلام وأسسه الفكرية.

والسرّ الذي دعا جملة من متأخِّري أصحابنا إلى التفرقة بين أُصول الدّين والمذهب أو ما توهّموه من تقسيم الضروري إلى ضروري المذهب وضروري الدِّين، هو التخريج الفقهي والعقيدي لإبعاد الفِرَقِ الضّالة عن وصمة الكفر والمروق من الدِّين لإنكارهم الإمامة خعلى

---

[٢] إبن منظور، لسان العرب: ج١، ص٣٩٤.

[٣] الصّدوق، الخصال: ص٥٨٥ أبواب السبعين.. =

= وهذا الحديث عُدِّل عند العامّة إلى لفظٍ آخر هو: "تفترق أمّتي على ثلاث وسبعون فرقة، إثنتان وسبعون في الجنّة، وواحد في النّار"، ويكفي في بطلانه أنّه خبر واحد مناهض للأخبار المستفيضة الدّالة على أنّ الإثنين وسبعين فرقة في النّار وواحدة في الجنّة، ولنا تحقيق في هذا؛ فلتراجع للفائدة كتابنا: "أبهى المداد في شرح مؤتمر علماء بغداد"، الجزء الأوّل، ص١٠٦.١١١.

وجه الخصوص؛ لأنّ مسألة الإمامة إنّما هي من قبيل القسم الثاني لا الأوّل أي إنّها من أصول الدِّين لا المذهب ولتخريج كثيرٍ من الأصول والاعتقادات والأحكام التي ينكرها أبناء العامّة، وإنكارها يستلزم الكفر لثبوت ضروريتها الدّينيّة، فجعلها بعض علمائنا المتأخرين من ضروريات المذهب للنكتة التي أشرنا إليها، وما ذكروه مردود من وجوه:

(**الوجه الأوّل**): إنّ التقسيم إلى ضروري المذهب وضروري الدِّين ليس عليه دليلٌ من كتاب وسُنّة ولا عقل، بل الدّليل قائمٌ على خلافه، ويغلب على الظنّ أنّ هذا الكلام مأخوذٌ من أصول العامّة وقواعدهم؛ اتّخذوه لأجل دفع الشّنعة عن أنفسهم بلزوم الكفر لهم بإنكار الإمامة، فأخذه غيرهم من الشيعة غفلةً عن تحقيق الحال في ذلك المجال.

(**الوجه الثاني**): تواتر الأخبار عن أهل البيت عليهم السلام بأنّ المخالفين خارجون عن جادّة الدِّين المبين، وأنّهم ليسوا من الحنفيّ على شيء، وأنّه لم يبقَ في يدهم إلاّ استقبال القبلة، وأنّهم ليسوا إلاّ مثل الجدر، حتى وردت الأخبار عنهم (صلوات الله عليهم) أنّه عند اختلاف الأخبار الواردة في الأحكام تُعرَض على مذهبهم ويؤخذ بما خالفه، بل ورد في موثقة عليّ بن أسباط ما هو أعظم من ذلك، قال: قلت للإمام الرّضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدّاً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحدٌ أستفتيه من مواليك؟ قال عليه السلام: إئتِ نفقيه البلد فاستفته في أمرك، فإذا أفتاكَ بشيءٍ فخذ بخلافه فإنّ الحقّ فيه [1].

ولله درّ صاحب الفوائد المدنية رحمه الله حيث قال بعد إيراد الحبر المشار إليه: "من جملة نِعَمِ الله تعالى على الطائفة المحقّة أنّه خلّى بين الشيطان وبين علماء العامّة ليضلّهم عن الحقّ في كلّ مسألة نظريّة ليكون الأخذ بخلافهم لنا ضابطة كليّة" [2].

فإذا كان الأمر على ما ترى، فأيُّ دينٍ لأولئك الفجرة حتى يقسَّم الضّروري إلى ذينك القسمين أو تُقسَّم الأصول إلى قسمين ـ أصول الدّين وأصول المذهب ـ ويعتدّ بخلافهم في البين؟! فليس هناك إلاّ أمرٌ واحدٌ، وهو ما ثبت عن أهل العصمة سلام الله عليهم، فهو

---

(1) عيون أخبار الإمام الرّضا عليه السلام: ج١، ص٢٤٩، باب٢٨، ح١٠. وتهذيب الأحكام: ج٦، ص٢٥٦، ح٨٢٠.

(2) الفوائد المدنية: ص١٩٠، الطبعة الحجرية.

الدّين وهو المذهب، وما جاوزه فهو باطل عاطلٌ لا يُعَوَّل علبه ولا يُلتَفَتُ في خلاف ولا وفاق إليه، ويؤكّد ذلك أيضاً الأخبار الواردة ببطلان جميع عباداتهم وأعمالهم.

(**الوجه الثالث**):يلزم بناءً على ما ذكروه من التقسيم مغايرة دين رسول الله صلى الله عليه وآله لمذهب أهل بيته، إمّا بالتباين أو بالعموم؛ لأنهم إذا جعلوا بعض الأشياء ضروري مذهبهم عليهم السلام وليس ذروري دينه صلى الله عليه وآله لزم أنْ يكون مذهبهم: إمّا مبايناً لدينه أو أخصّ لا محالة، وهذا ظاهر الفساد والبطلان عند كلّ مَنْ يتسمّى بسيماء الإيمان، فضلاً عن العلماء الأعيان، لأنّا لا نعرف من دينه صلى الله عليه وآله إلاّ ما دان به وأمر به، وهذا هو مذهبهم صلوات الله عليهم، فضروري أحدهما ضروري الآخر البتّة.

(**الوجه الرّابع**): تصريح جملة من أصحابنا المتقدّمين والمتأخّرين، ـ بل صريح بعضهم بأنّه مجمَعٌ عليه ـ بأنّ الإمامة من ضروريات الدّين يخالف دعوى مَنْ قال بأنّها من أصول المذهب، وبالتالي فلا يلتفت بعده إلى ذل التفصيل العاري عن الدّليل.

(**الوجه الخامس**): إستفاضة الأخبار الشريقة بأنّ الإسلام بُنِيَ على الولاية كما بُنِيَ على الصّوم والصّلاة والحجّ ونحوها، ومعلومٌ أنّ كلّ واحدٍ مما عداها من ضروريات الدِّين دون المذهي، بل صرّحت تلك الأخبار بأنّ الولاية أفضلهنّ وأنّه رخص فيما عداها ولم يرخّص فيها بوجه من الوجوه، بل جاء في بعضها أنّه لم يُنادَ بشيءٍ أعظم كما نُودِيَ بالولاية يوم الغدير، فليس ثمّة حكم ضروري أفضل منها، فهي أفضل الأركان والفرائض والأحكام لأنها المفسِّرة والموضِّحة والمبيِّنة والحامية للدِّين، من هنا قُرِنَ بها الصوم والصّلاة والحجّ والزّكاة، إذ من دون الولاية لا تُعرف حقيقة هذه الفروع الكبرى، وليس اقترانها بهذه الفروع دلالة على أنّها من سنخ هذه الفروع حسبما توهّم مَنْ لا فطنة عنده لكلماتهم الشّريفة وأخبارهم المنيفة، بل الحقّ ما أشرنا إليه.

(**الوجه السادس**): أنّه لو قال المعصوم عليه السلام: هذا الحكم من ضروريات مذهبنا أهل البيت، وقال المخالف: إنّه لم يثبت من دين النبي صلى الله عليه وآله، فبمقتضى ما ذكروه يرجّح كلام المخالف، وهو خُلْفُ ما دل على وجوب الأخذ بما هو ضروري في مذهبنا الحقّ، ويقال: إنّ

دعوى الإمام ضروريته من مذهبهم لا يستلزم ضروريته من دين النبي صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ وفي التزامه عن الشفاعة والخروج عن جادّة الإسلام ما لا يخفى على أحدٍ من الأنام.

(**الوجه السابع**): إنّه لا خلاف بين أولئك القائلين بإسلام المخالفين في كفر الخوارج والنواصب بالمعنى الذي ذكروه ؛ لإنكارهم بعض ما عُلِمَ من ضروريات الدّين الذي هو حبّ مولانا أمير المؤمنين وأولاده الميامين عَلَيْهِمُالسَّلَامُ، وهذا بعينه جارٍ في المخالفين حيث ثبت بالأدلّة الصريحة بغضهم لأئمتنا الطاهرين عَلَيْهِمُالسَّلَامُ؛ وذلك لأنّ ثمرة الحب والبغض هي طاعة المحبوب أو عدمها، وأنّ مَن أحبّ أحداً واعتقد به، وقف على حدود أوامره ونواهيه، وحينئذٍ فدعوى هؤلاء المخالفين النواصب محبّة أهل البيت عَلَيْهِمُالسَّلَامُ مع كونهم لا يأخذون بأمرٍ من أوامرهم، ولا يعتقدون بواحدٍ منهم ولا يسألون عن حكمٍ من أحكامهم، بل إنّهم يتعمّدون الخلاف عليهم والعداوة لهم مع اقتدائهم في جميع أعمالهم بما لا يُقاس بتراب نعالهم، واتفاقهم قديماً وحديثاً على ما عليه أهل البيت عَلَيْهِمُالسَّلَامُ من العلم والورع والتقوى، ولم يكن أحدٌ من أعدائهم على كثرتهم وحرصهم على إهانتهم وصرف قلوب الناس عنهم، أن يطعنوا فيهم برذيلة ولا منقصة ولا ذمٍّ بوجهٍ من الوجوه، بل طعنوا على أصحابهم ورواتهم وشيعتهم، وتهكّموا على أحكامهم وأخبارهم، وبذلك يظهر لك ما في كلامهم من دعوى المحبّة عبارة عن مجرّد الميل القلبي وفيه من المقصود ما لا يخفى على ذوي الألباب ويكفي ردّه من كتاب الله بقوله تعالى حاكياً عن نبيّه الكريم صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ : ﴿**قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ [آل عمران:٣٢].

والحاصل: لقد ثبت بغض المخالفين لهم عَلَيْهِمُالسَّلَامُ بالوجدان والدليل والبرهان، وهو يستلزم إنكار الضروريات الدّينيّة الموجب للكفر والارتداد...وقد فصَّلنا ذلك في رسالةٍ فقهيَّة منفردة في معنى الناصبي وحرمة التزاوج معه، وأن المخالفين بأجمعهم نواصب بعامة فرقهم ومذاهبهم ولا نستثني منهم سوى المستضعف الذي لا يعرف وجوه الخلاف بين عامة الفرق ولا يقلّد مذهباً بعينه، بل هو كالأبله من حيث خلوه عن الخلفيَّة العقدية .

وبما تقدّم يتّضح لك ثلاثة أمور في تكفير المخالفين:

(**الأوّل**): النصوص المتواترة المصرِّحة بكفر المخالفين لأهل البيت عَلَيْهِمُالسَّلَامُ.

(**الثاني**): إنكار الإمامة المعلوم ثبوتُها وضروريتها من الطّرفين، والمتواتر بها النّص من الجانبين.

(**الثالث**): البغض المنافي للمودّة الموجِب للكفر صريحاً بل والردّة أيضاً.

أبَعْدَ هذا يُقال: إنّ الإمامة من أصول المذهب، وأنّ منكرها ليس منكراً للضرورة الدّينيّة!!! ما هذه السِّنَة عن فقههم والتجافيي عن ساحة أخبارهم وابتنائها على وجوه مخترعة وهميّة، ولا عجب في ذلك فإنّ للعامّة مراكب تطوف في أزقة حوزاتنا فوجدت مَنْ يركبها، ولا خير في مراكب أعداء الله تعالى، كما لا خير في راكبها ممّن انتسب إلى أهل البيت عليهم السلام، وهو بنعق بما لا يدري... فعن مولانا الإمام أبي محمّد والحسن العسكري عليه السلام قال: "فإنّ مَن ركب القبايح والفواحش مراكب علماء العامّ ة فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً ولا كرامة وإنّما كَثُرَ التخليط فيما يتحمل عنّا أهل البيت لذلك لأنّ الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه بأسره لجهلهم ويضعون الأشياء على غير وجهها لقلّة معرفتهم وآخرون يتعمّدون الكذب علينا".

ولا أتّهم بعض أصحابنا القائلين بوجود فرقٍ بين اصول الدّين وأُصول المذهب بالكذب والافتراء ولكنني أتهمهم بالجهل فوضعوا الأشياء على غير وجهها لقلّة معرفتهم كما أفاد مولانا الإمام العسكري عليه السلام..

اللهمّ عَجِّلْ فَرَجَ وليّكَ القائم المهديّ (صلواتك عليه وعلى آبائه الطاهرين)، وشرّفنا لكي نكون من خدّامه، وأوْصِلْ ثارنا بثاره، واجعلْنا من خيرة أعوانه وأنصاره بوجاهتهم عندك ومحبّتهم لديك يا أكرم الأكرمين يا لطيف يا رحيم.



المبحث الثاني

عقيدتنا في التقليد بالفروع

قال المصنف رحمه الله:

أما فروع الدين، وهي أحكام الشريعة المتعلقة بالأعمال، فلا يجب فيها النظر والاجتهاد، بل يجب فيها ـ إذا لم تكن من الضروريات في الدين الثابتة بالقطع كوجوب الصلاة والصوم والزكاة ـ أحد أمور ثلاثة:

إما أن يجتهد المكلّف وينظر في أدلة الأحكام إذا كان أهلاً لذلك، وإما أن يحتاط في أعماله إذا كان يسعه الاحتياط، وإما أن يقلّد المجتهد الجامع للشرائط بأن يكون من يقلّده عاقلاً عادلاً "صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه".

فمن لم يكن مجتهداً ولا محتاطاً، ثم لم يقلّد المجتهد الجامع للشرائط، فجميع عباداته باطلة لا تقبل منه، وإن صلى وصام وتعبّد طول عمره، إلاّ إذا وافق عمله رأي من يقلّده بعد ذلك، وقد اتّفق له أن عمله جاء بقصد القربة إلى الله تعالى.

****

أقول: عرفنا مما تقدّم معنى «التقليد» لغةً وأنه بمعنى جعل القلادة على عنق البعير، إذا جعل الغير ذا قلادة.

وقد يُطلق التقليد على الأعمال مجازاً كقلَّده العمل فتقلَده، وقلّده الأمر أي ألزمه به.

فأطلق التقليد هنا مجازاً على غير ما يوضع في العنق، وليس ذلك إلاّ لجهة اشتقاق التقليد من القلادة الموضوعة على العنق. والتقليد في فروع الدين يعني الانقياد عملاً بالأحكام الشرعية امتثالاً لأمر المولى عزّ ذكره، سواء كانت هذه الأحكام عبادية يُشترط فيها نية التقرّب إليه سبحانه، أم معاملتية لا يعتبر فيها القصد المذكور بل يكفي فيها الامتثال العملي لا غير، وعلى كلا الجهتين فإنّ المكلّف في الحالتين لا بدّ له من اختيار طريق واحد من طرق ثلاثة:

١. التقليد.

٢. الاحتياط.

٣. الاجتهاد.

قد يسأل البعضُ: لماذا فوّضت الشريعة اختيار واحدٍ من ثلاث دون أن تُوجب واحداً بعينه على الخصوص؟.

جوابه:

أما تعيين الاجتهاد على كل الأفراد فإنه مستلزم للعسر والحرج، إذْ لا يمكن لكل فردٍ الاجتهاد، فإنه ضربٌ من المستحيلات عادة، إذ قد يؤدي إلى خلل في نظام المعاش، لاستلزامه ترك الأعمال والأشغال وهذا مما لا تُحمد عقباه.

إضافةً إلى أنّ ديدن المتشرّعة منذ عهد الأئمة عليهم السَّلام إلى وقتنا الحاضر كان قائماً على السؤال من الفقهاء والرواة لمعرفة أحكام دينهم من دون نكير منهم، مما يُفسّر لنا عدم لزوم تعيين الاجتهاد على المكلّفين فرداً فرداً، نعم هو واجب كفائي، إذا قام به بعض سقط التكليف عن الآخرين لقيام الأدلة على ذلك منها قوله تعالى:

﴿ وما كان المؤمنون لينفروا كافّة فلولا نفر من كل رفقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدّين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون ﴾ " التّوبة/١٢٢ "، ودلالتها على ذلك واضحة، حيث يجب على جماعة طلب التفقه لئلا يقعوا في مخالفة أوامر المولى عزّ ذكره فيعاقبوا جميعاً.

وأما الاحتياط: وهو العمل الذي يتيقّن معه ببراءة الذمة من الواقع المجهول. ومن يريد العمل بالاحتياط فإنّ عليه أن يكون على معرفةٍ تامة بأقوال الفقهاء المتقدمين والمتأخرين ومتأخري المتأخرين ليمكن معه تحصيل موافقة الواقع، وهذا لا يكون إلاّ للأوحدي من الناس ممن لهم سعة باعٍ واطّلاع لا يتسنيان إلاّ لمن بلغ حظاً وافراً من التقوى والعلم، وفرّغ نفسه لطلبه، وهذا غير مقدور لكل الناس تماماً كوجوب الاجتهاد تعييناً على كل الأفراد، عدا عن أنه يتعذر تحقيقه في بعض الأحيان كما لو تردد عدد التسبيحة الواجبة في الصلاة بين الواحدة والثلاث، فالاحتياط يقتضي الإتيان بالثلاث، لكنّه إذا ضاق الوقت واستلزم هذا الاحتياط أن يقع مقدار من الصلاة خارج الوقت، وهو خلاف الاحتياط، ففي مثل ذلك يتعسّر عليه الاحتياط بل لزم عليه الرجوع إلى التقليد أو الاجتهاد.

فإذا لم يتيسّر الاجتهاد أو الاحتياط لأغلب الناس فيتعيّن عليهم التقليد وهو اتّباع الفقيه الجامع لشرائط الفتوى، ليس هنا موضع شرحها، وما يهمنا هو أن نذكر الأدلة على جواز التقليد في الفروع إخراجاً له عن التقليد المذموم.

وهي وجوه:

الوجه الأول:

سيرة المتشرعة قديماً وحديثاً القائمة على الرجوع إلى المفتي والفقيه والسؤال عن أمور دينهم من دون نكير أحدٍ، وهذه السيرة تكشف عن أنهم تلقّوا حكمها من الشارع المقدّس.

بل لا ينبغي الإشكال فيه لأنه وكما تقدم أن الاجتهاد العيني في المسائل يقتضي إخلال النظام مما يسبّب حرجاً هو منفي عقلاً وشرعاً.

أضف إلى أنه لم تردنا أخبار من العترة الطّاهرة عليها السَّلام تنهى عن هذا العمل بل العكس هو الصحيح، حيث إنَّ هناك أخباراً تُلزم رجوع الجاهل إلى العالم كما سوف يأتيك.

ومما يؤكد هذه السيرة المتشرّعيَّة أقوال أساطين الإمامية "قُدِّسَتْ أسرارهم" منهم شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي قال: «والذي نذهب إليه أنه يجوز للعامي الذي لا يقدر على البحث والتفتيش تقليد العالم ويدلّ على ذلك، أني وجدتُ عامة الطائفة من عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى زماننا هذا يرجعون إلى علمائها ويستفتونهم في الأحكام والعبادات، ويفتي العلماء فيها ويسوّغون لهم العمل بما يفتونهم به، وما سمعنا أحداً منهم قال لمستفتٍ: لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به، بل ينبغي أن تنظر كما نظرتُ وتعلم كما علمتُ، ولا أنكر

عليه العمل بما يفتونهم، وقد كان منهم الخلق العظيم، عاصروا الأئمة عليهم السَّلام ولم يُحكَ عن واحدٍ من الأئمة عليهم السَّلام النكير على أحدٍ من هؤلاء ولا إيجاب القول بخلافه، بل كانوا يصوّبونهم في ذلك، فمن خالف في ذلك كان مخالفاً لما هو المعلوم خلافه» [١] .

واستدلّ المحقق الحلي ﵀ على جواز رجوع العامي إلى فتوى العالم في الأحكام الشرعية بوجهين:

الأول: «اتفاق علماء الأعصار على الإذن للعوام في العمل بفتوى العلماء من غير تناكر، وقد ثبُت أن إجماع أهل كل عصر حجة».

الثاني: «أنه لو وجب على العامي النظر في أدلة الفقه، لكان ذلك إما قبل وقوع الحادثة أو عندها، والقسمان باطلان، **أما قبلها**: فمنفي بالإجماع، ولأنه يؤدي إلى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي إلى الضرر بأمر المعاش المضطر إليه.

وأمّا عند نزول الواقعة: فذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين» [١] .

إلى آخر ما هنالك من أقوالٍ تشهد بجواز رجوع العامي إلى المفتي في أمور دينه مما لا يبقى مجال للشك في صحة قيام هذه السيرة على الاستفتاء، إضافةً إلى وجود سيرة عقلائية في كل عصر ومصر ومن كل دين توجب رجوع الجاهل إلى العالم في جميع الأمور كرجوع المريض إلى الطبيب وصاحب الدار إلى المهندس في تصميم تشييدها؛ وحيث إنَّ الشريعة المقدّسة لم تردع عن هذه السيرة مما يدلّ على إمضائه لها والعمل بمقتضاها وهذا يكشف عن كونها حجة على صحة التقليد والاجتهاد.

الوجه الثاني:

الآيات الدالة على رجوع الجاهل بأمور دينه إلى العالم بها، منها:

١ . قوله تعالى: ﴿**فسألوا أهل الذِّكر إن كنتم لا تعلمون**﴾ " النّحل/٤٤ ".

---

[١] الطوسي، عدّة الأصول:ص٢٩٣.

[١] الحلي، معارج الأصول:ص١٩٧، فصل المفتي والمستفتي.

ودلالة الآية على الوجوب واضحة، حيث أمرت الجاهل بالرجوع إلى أهل الذكر، وقد ورد عبر نصوص كثيرة أن أهل الذكر هم أهل البيت (عليهم السلام)، ولكنه لا ينافي العموم الشامل لغيرهم ممن أخذ عنهم العلم، لأنّ الأخذ من الفقهاء العدول يعتبر أخذاً عنهم عليهم السَّلام بالواسطة، فالأئمة عليهم السَّلام هم الفرد الأكمل والأظهر لمفهوم أهل الذكر.

٢ . ومنها قوله تعالى: ﴿ فلولا نفرٌ من كل فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدّين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون ﴾ " التّوبة/١٢٢ ".

يستفاد من مدلول الآية المباركة قيام جماعة للتفرغ لطلب العلم والتفقه في الدِّين ثم بعدها يرجعون إلى أوطانهم أو أقوامهم لينذروهم أمر الرسالة، وهذا الوجوب مستفاد من كلمة «لولا» لكون وجوب الإنذار غاية لوجوب النفر، كما أنها تدل على وجوب الحذر بالعمل بقول المنذر لكونه غاية للإنذار الواجب، فيكون قول الفقيه المنْذِر حجة وإلاّ لكان وجوب الحذر لغواً.

الوجه الثالث:

الأخبار الدالة على جواز التقليد:

وفيها طوائف من الروايات الصحيحة والضعيفة سنداً، وقد يُدّعى ضعفها جميعاً، ومع هذا، فلو سلَّمنا بصحّة هذه الدّعوى، فإن ذلك لا يضرُّ نظراً للعلم بصدور واحدة منها عن أهل بيت العصمة والطّهارة (عليهم السلام)، وهي على كثرتها تشكِّل قرينةً قطعيّةً توجبُ الاطمئنان بصحة جملة منها.

ولا بأس بعرض بعضٍ من هذه الأخبار:

(**الخبر الأوّل**): ما ورد عن شعيب العقرقوفي قال:

قلتُ لأبي عبد الله (عليه السلام) ربما احتجنا أنْ نسأل عن الشيء، فمن نسأل؟.

قال عليك بالأسدي يعني أبا بصير [١] .

[١] الحرّ العاملي، وسائل الشيعة: ج١٨، ص١٠٣، ح١٥، الباب الحادي عشر من أبواب صفات القاضي.

(**الخبر الثاني**): وما ورد عن عبد العزيز ابن المهتدي والحسن بن علي بن يقطين عن الإمام الرضا (عليه السلام) قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمان ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ قال: نعم [٢].

(**الخبر الثالث**): وعن علي بن المسيّب الهمداني قال:

قلت للإمام الرضا (عليه السلام): شُقتي بعيدة ولستُ أصل إليك في كل وقتٍ، فممن آخذ معالم ديني؟.

قال: من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا.

قال علي بن المسيّب: فلمّا انصرفتُ قدمنا على زكريا بن آدم فسألتُه عمّا احتجتُ إليه [١].

(**الخبر الرّابع**): ما ورد في مكاتبة إسحاق بن يعقوب إلى مولانا صاحب الزمان "عجل الله تعالى فرجه الشريف قال:

«أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله» [٢].

هذه الأحاديث وأمثالها تنص على الرجوع إلى الوكلاء المنصوبين من قِبَلهم عليهم السَّلام ولا فرق في ذلك حال الحضور أو الغياب ما دام المناط هو أخذ الأحكام الصّادرة عن أهل البيت (عليهم السلام) بل الرجوع إلى الفقهاء في فترة غياب المعصوم يتأكد أكثر باعتبار ما يحمله هؤلاء من أحكام أخذوها عن الأئمة عليهم السَّلام؛ مضافاً إلى أنّ الأوامر بالرجوع إلى رواة الأحاديث كانت حال وجودهم بين ظهراني المؤمنين فكيف في حال غيابهم فيكون بطريق أولى، وإلاّ فعدم الرجوع إلى الفقهاء في عصر الغيبة يُشكّل خطراً على الإسلام وضياعاً لعقائده وأحكامه مما يؤدّي إلى اضمحلال التكاليف وحصول الهرج المنفي عقلاً وشرعاً.

---

[٢] وسائل الشيعة: ج١٨، ص١٠٧، ح٣٣.

[١] وسائل الشيعة: ج١٨، ص١٠٦، ح٢٧.

[٢] وسائل الشيعة: ج١٨، الباب الحادي عشر، ح٩.

قد يقال: إن هذه النصوص جوّزت الرجوع إلى مطلق العلماء فمن أين توجبون الرجوع إلى العدول منهم؟.

جوابه:

أولاً: إن مسألة تقليد العادل مما تسالمت عليه سيرة المتدينين عند المسلمين قاطبةً لما يمثّل المقلَّد العادل من أحكام إلهية يقضي العقل أن يكون على مستوى من الطهارة النفسية والخُلق الرفيع لئلا يختلط الحلال بالحرام فيما لو كان المقلَّد الفقيه فاسقاً.

ثانياً: قيام النصوص واشتراطها لمسألة العدالة المعتبرة في صحة التقليد منها ما ورد في حديث المسيّب المتقدم الذي أحاله الإمام إلى زكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا.

ومنها ما ورد عن مولانا الإمام أبي محمّد العسكري عليه السلام في حديث طويل قال: «... وكذلك عوامنا إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبيّة الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها، فمن قلّد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمّهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم، فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه مخالفاً على هواه [لهواه] مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه، وذلك لا يكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة لا كلهم، فإن من ركب من القبايح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة لأنّ الفسقة يتحملون عنّا فيحرمونه بأسره لجهلهم ويضعون الأشياء على غير وجهها لقلّة معرفتهم، وآخرون يتعمدون الكذب علينا»[١].

فالرواية الشريفة واضحة الدلالة على شيئين:

العدالة النفسانية، والوثاقة في الدين.

فإذا تحقق هذان الشرطان وجب تقليد المتصف بهما مع إحراز الشروط الأخرى المذكورة في كتب الفقه الاستدلالي، وإلاّ فيحرم حينئذٍ تقليد فاقدهما.

تنبيه:

لو أنّ أحداً لم يُقلّد ولم يحتط ولم يجتهد، ولكنه عمل من دون استناد إلى أحد العناوين الثلاثة فما حكم صحة عباداته؟.

---

[١] وسائل الشيعة: ج١٨، ص٩٤، الباب العاشر من أبواب صفات القاضي، ح٢٠، تسلسل٣٣٣٨٥.

هنا لا بُدَّ من اشتراط شيئين للحكم بصحة عمله:

الأول: أن يكون عمله موافقاً للواقع أو لرأي مَنْ يقلّده.

الثاني: أن يكون صادراً عن نية القربة إليه تعالى.

وهذان الشرطان متلازمان، فإذا انتفى أحدهما يحكم ببطلان عمله.

ومورده التقليد إنما هو في غير الضروريات، وأما الضروريات الثابتة بنص الكتاب والسنّة كالصلاة والصوم والخمس والحج، فلا يمكن التقليد أو الاجتهاد في أصل وجوبها بمعنى أنه لا يجوز للمكلّف أن يقلّد من لم يعتقد بوجوب الخمس مثلاً على فرض حصول رأي كهذا، لأن ثبوت الخمس من الضروريات عند الإمامية فلا مجال لإبداء الرأي الاجتهادي في عدم وجوبه رأساً، وهكذا بقية الفروع الثابتة بالضرورة، نعم يمكن الاجتهاد في بعض الجزئيات الواردة فيها مما لا يضرّ في أصل تشريعها وتواتر ثبوتها بالضرورة.



البحث الثالث

عقيدتنا في الاجتهاد

قال المصنف رحمه الله:

نعتقد أنّ الاجتهاد في الأحكام الفرعية واجب بالوجوب الكفائي على جميع المسلمين في عصور غيبة الإمام، بمعنى أنه يجب على كل مسلم في كل عصر. ولكن إذا نهض به من به الغنى والكفاية سقط عن باقي المسلمين، ويكتفون بمن تصدى لتحصيله وحصل على رتبة الاجتهاد وهو جامع للشرائط، فيقلدونه ويرجعون إليه في فروع دينهم.

ففي كل عصر يجب أن ينظر المسلمون إلى أنفسهم، فإن وجدوا مِنْ بينهم مَنْ تبرع بنفسه وحصل على رتبة الاجتهاد التي لا ينالها إلاّ ذو حظ عظيم، وكان جامعاً للشرائط التي تؤهله للتقليد، اكتفوا به وقلّدوه ورجعوا إليه في معرفة أحكام دينهم، وإن لم يجدوا من له هذه المنزلة وجب عليهم أن يحصل كل واحد على رتبة الاجتهاد أو يهيئوا من بينهم من يتفرّغ لنيل هذه الرتبة حيث يتعذر عليهم جميعاً السعي لهذا الأمر أو يتعسر، ولا يجوز لهم أن يقلّدوا من مات من المجتهدين.

والاجتهاد هو النظر في الأدلة الشرعية لتحصيل معرفة الأحكام الفرعية التي جاء بها سيد المرسلين، وهي لا تتبدل ولا تتغير بتغير الزمان والأحوال "حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة". والأدلة الشرعية هي الكتاب الكريم والسنّة والإجماع والعقل على التفصيل المذكور في كتب أصول الفقه.

وتحصيل رتبة الاجتهاد يحتاج إلى كثير من المعارف والعلوم التي لا تتهيأ إلاّ لمن جدّ واجتهد وفرّغ نفسه وبذل وسعه لتحصيلها.

❖❖❖❖❖

في هذا البحث عدة نقاط:

النقطة الأولى: الغاية من الاجتهاد:

الغاية من كل علمٍ هي الهدف الذي من أجله دُرّسَ هذا العلم وإلاّ أصبحت دراستُه عبثاً، بل إن كل شيء في الكون مرسوم إلى غاية منشودة لأجلها وجد هذا الشيء.

فالغاية من خلق الكائن ذي الشعور هي المعرفة والعبادة ﴿وما خلقت الجنّ والإنس إلاّ ليعبدون﴾ " الذّاريات/ ٥٧ " وكذا كل العلوم إنما وجدتْ لأجل هدف وغاية، فالغاية من علم الطب رفع الألم عن الجسد، وعلم الصناعات غايته تحسين البُنية الاقتصادية عند الشعوب، وهكذا بقية العلوم الاعتبارية في عالم الطبيعة.

وبما أن الاجتهاد في تحصيل الدليل على الأحكام الفرعية من المنابع الفكرية الأساسية في الإسلام هو علمٌ كبقية العلوم التي تتطلب السعي والجهد لتحصيل الدليل على أمرٍ شرعي، فإنّ غايته رفع المستوى الثقافي والعملي لدى الفرد المسلم والسير نحو حياة أفضل. والاجتهاد في منابع الشريعة من أهم الأمور التي ينبغي للأمة الإسلامية التي هي خير الأمم " بما لديها من طاقات فكرية وعقائدية وسياسية واقتصادية واجتماعية ونفسية" أن تفرّغ جماعة منها لتحصيله لئلا تبقى فارغة في مجالي العقيدة والسلوك، تماماً كتفرّغ جماعة منها لتحصيل علم الطب أو الهندسة أو غير ذلك، بل إن تحصيل الاجتهاد لتحصيل الحكم الشرعي أهم بكثير من بقية العلوم، لأنّ تلك العلوم إذا لم تكن مقرونة بالإيمان به سبحانه والاعتقاد بما جاء به الأنبياء والأوصياء عليهم السلام فستكون وبالاً على أصحابها، ومصدرَ فسادٍ

لأفراد الإنسانية، لذا تندرج هذه العلوم في عداد الخدم والعبيد لعلم الشريعة الذي يكشف عنه علمٌ خاص يسمى بـ «الاجتهاد».

النقطة الثانية: معنى الاجتهاد:

الاجتهاد لغةً مأخوذ من «الجهد» بالضم والفتح، بمعنى الوسع والطاقة، أو بمعنى المشقة على اختلاف القراءتين، فلو «قرىء بالفتح «الجَهْدْ» يعني المشقة وبالضم «الجُهْدْ» يعني الوسع والطاقة». وثمّة تفسير آخر للاجتهاد هو: أنّه مَلَكَة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوّةً.

فالمجتهدْ . على كلام التفسيرين . يبذلُ أقصى وسعه، ويتحمّل المشقة والتعب في سبيل تحصيل الحكم الشرعي من أدلته التفصيلية الأربعة المقررة وهي:

الكتاب الكريم، والسنة المطهّرة المتمثلة بأحاديث النبي وأهل بيته الطاهرين ﭺ، والإجماع، والعقل.

وتحصيل الحكم الشرعي[1] من الأدلة ليس قطعياً تماماً كتحصيل المعصوم ﭺ للحكم، وإلاّ لما اختلف الفقهاء فيما بينهم بأحكام متعددة على موضوع واحدٍ، مع أن حكم الله تعالى واحد لا يتبدل باختلاف المجتهدين وأرباب النظر، لذا أحسن التعاريف لكلمة «مجتهد» هو أن يقال:

«إن المجتهد هو مَنْ استفرغ وسعه لتحصيل الظن بالحكم الشرعي».

والمراد بـ «الظن» هنا الظن الخاص الذي قامت الحجة على اعتباره فيكون العمل في الحقيقة بتلك الحجة لا بالظن.

أما متعلق «الظن» فهو الظن بالحكم الواقعي لأنّ المجتهد عندما يستفرغ وسعه لتحصيل الدليل على مسألة ما، فإن ذلك قطعيٌّ عنده ظاهراً، وظنيٌّ واقعاً، لذا قيل: «المجتهد إذا أصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر واحد».

---

[1] المعصوم ﭺ يتلقّى الحكمَ مباشرةً من الله تعالى، والمجتهد يتلقّاه بواسطة السّماع من الرّواة والأخبار، فطريق الأوّل قطعيّ وهو من سنخ العلم الحضوري، وطريق الثاني ظنّي وهو من سنخ العلم الحصولي والكسبي، لذا قد يتخلف عن الواقع في بعض الأحيان بخلاف العلم الحضوري فلا يمكن تخلفه عنه البتّة.

تنبيه مهم:إن مقولة أنّ "المجتهد إذا أصاب له أجران وإذا أخطأ فله أجرٌ واحدٌ" مقتبسة من أخبار العامّة بلفظ آخر هو: "إذا اجتهد الحاكمُ فأصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر واحد"، وكِلا اللفظين غير متوفرين في مصادرنا نحن الإمامية إلاّ على نحو النقل في مصادر العامة من طريق عمرو بن العاص عن النبي الأكرم ﷺ، ولهذا الحديث مؤيدات أخرى من مصادرهم نحو ما رواه الشيخ الطوسي [٢] عن النبي ﷺ أنّه أمر عمرو بن العاص وعقبة بن عامر أنْ يقضيا بحضرته بين خصمين وقال لهما: "فإنْ أصبتما فلكما عشرُ حسنات وإنْ أخطأتما فلكما حسنة". ونحو ما روي عن أبي بكر لما أسقط حدّ القتل عن خالد بن الوليد الذي قتل الصحابي الجليل مالك بن نويرة واغتصب له زوجته في نفس الليلة ثم ابقاها معه وطالب عمر بقتله فأجابه أبو بكر: "لقد تأوّل خالدٌ فأخطأ". كما ورد عنه أيضاً قوله: "أقول في الكلالة برأيي، فإنْ كان صواباً فمن الله، وإنْ خطأ فمن الشيطان"؛ فإذا ما كان من الشيطان فمغفور بحسب نظر أبي بكر لأنّ ذلك من التأويل المجاز عنده، فهو يؤوّل لنفسه كما يؤوّل لخالد.

وبالغضّ عن ضعف سند الحديث المزعوم "إذا اجتهد الحاكم فأصاب.." ـ باعتبار أنّ راويه عمرو بن العاص ـ فإنّ دلالته مخالفة لما رواه أبو هريرة ـ حسبما نقل النووي ـ بأنّ الحاكم إذا أخطأ فهو آثم، مضافاً إلى أنّه لا دخالة للحاكم في القضاء عندنا ولكنّه عند العامّة يعتبر عين الله تعالى على خلقه فتجب إطاعته على الناس ولو ضرب ظهورَهم بالسياط ـ حسبما ورد في صحيح مسلم ـ، ولأجل أنّ الشيعة أشكلوا على أحاديث وجوب إطاعة الحاكم، إلتجأ بعض علماء العامة إلى تأويل الحديث بأنّ المراد باجتهاد الحاكم إنما هو الحاكم العالم ومَنْ لا يكون عالماً فلا يحلّ له أنْ يحكم، وإنْ حكم فلا أجر له بل هو آثمٌ ولا ينفذ حكمه، وهذا التأويل من بعضهم مخالفٌ للإطلاقات الواردة في تلكم الأخبار التي ادّعوا فيها وجوب إطاعة الحاكم بشكلٍ مطلَقٍ..

وقد أولوا الحديث إلى أنّ العالم الفقيه له أجران على الاجتهاد وعلى قصده الصواب في حال أصاب، وله أجرٌ واحدٌ على قصد الصواب، وقد استحسنه بعض فقهاء الإمامية

---

[٢] العدّة:ص٧٣٥، فصل: هل كان النبي مجتهداً في شيء من الأحكام.

فأبدلوا لفظ "الحاكم" بلفظ "المجتهد"، والحديث المزبور يتوافق مع نظرية التصويب الشائع عند الأشاعرة والمعتزلة؛ وتتلخّص هذه النظرية بأنّه ليس لله تعالى أحكام في الوقائع والحوادث وإنما أحكامه هي تبع لظنون المجتهدين، وثمّة تصويب آخر بثوب شيعي أخذ به الشيخ الأنصاري سمّاه بالمصلحة السلوكية ويراد منها أنّ الأحكام الفعلية التي يتعين على المكلفين امتثالها، والتي قد تكون موافقة لأحكام الله الواقعية وقد تكون مخالفة لها، فإنّ المجتهد يفحص . بواسطة الأدلّة . عن حكم الله المجعول في الواقعة المراد معرفة حكم الله فيها، فإذا أدّى اجتهاده وفهمه إلى حكمٍ كان هو حكمه الفعلي عند الله تعالى في الحقيقة على كلّ حالٍ، فإنْ أصاب حكم الله الواقعي كان مصيباً بطبيعة الحال، وإنْ لم يُصِبْ حكمَ الله الواقعي فيبقى في مرحلة الإنشاء ولا يصل إلى مرتبة الفعليّة بسبب الجهل به". وهذا النوع من التصويب الشيعي يتفق مع التصويب الأشعري المعتزلي من حيث إنّ الحكم ليس واحداً في الواقع، وليس مشتركاً بين جميع المكلَّفين، بل يختلف باختلاف آراء المجتهدين، فتكون لله تعالى أحكام فعليّة متعدِّدة ومختلفة في القضية الواحدة بحسب تعدُّد واختلاف آراء المجتهدين مع وجود حكم إلهي واقعي واحد في مرتبة الإنشاء للقضية بحسب الجعل الأوّلي عند الله تعالى ولكنّه لم يصل إلى مرحلة الفعليّة، كما إنّ هذا التصويب باتجاهاته الثلاثة تشترك أيضاً في ثلاثة أمور:

(**الأوّل**): إنّ المجتهد مصيب دائماً، بمعنى أنّ ما يؤدّي إليه نظره هو حكم الله (الواقعي الفعلي) على مذهبَي الأشاعرة والمعتزلة أو (الفعلي فقط) على التقرير الثالث.

(**الثاني**): إنّه لا يوجد في الإسلام حكمٌ واحدٌ للقضية الواحدة يشترك فيها العالم والجاهل، بل يختص الحكم الإلهي بالعالم به فقط . بناءً على التصويب المعتزلي وعلى التصور الثالث . وأمّا الجاهل فلا حكم له عند الله تعالى، وعلى التصويب الأشعري لا حكم اصلاً قبل ظنّ المجتهد، وهذا ما عَبَّر عنه المحقِّقُ الأصفهاني في "نهاية الدراية" بقوله: "...فلا حكْمَ من الأوّل في حقّ من لا ظنّ له به أصلاً".

(**الثالث**): ينبغي حسب ما تقتضي به هذه الاتجاهات أنْ لا يحتاج الفقيه إلى اعتماد مبدأ "الاحتياط" في بعض الموارد إذ إنّ الاحتياط هو لإحراز امتثال الحكم الإلهي الواقعي المنجز على المكلَّف بالعلم الإجمالي، وما دام ما يؤدّي إليه ظنّ المجتهد هو الحكم الواقعي

الفعلي أو الحكم الإلهي الفعلي فلا حاجة إلى الاحتياط، أمّا على الاتجاهين الأشعري والمتعزلي فواضح، وأمّا على الإتجاه الثالث الشيعي فلأنّ كون الظنّ الاجتهادي هو الحكم الفعلي فلا علم بالتكليف الفعلي المنجز زائد أو مغاير لما أدّى إليه ظنّ المجتهد.

والتحقيق أنْ يُقال: إنّ حديث تصويب الفقيه مفتَعَلٌ، والذي حمل العامّة على افتعاله عِلْمُهُم بوقوع الخطأ منهم ومن أئمتهم الذين يأخذون دينهم عنهم؛ ولذلك قالوا إنّ كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ... ومن العجيب . حسب قول أبي الفتح الكراجكي في كتابه "التعجب" . أنْ يكون كلُّ مجتهدٍ مصيباً إلاّ الشييعة فإنّهم في اجتهادهم على خطأ وبدعة، أمّا اجتهاد غيرهم فمقبول ومسوَّغ وهو من أهل السنّة والجماعة إلاّ الأئمّة من أهل بيت النبوّة فإنّ الإمام الباقر والصّداق وآباءهما والأئمة من ذريتهما ليسوا عندهم من الفقهاء، فلا يصدّون لهم قولاً ولا يصوّبون لهم فعلاً وليسوا من أهل السنّة والجماعة ومَـنْ
اتّبعهم واقتدى بهم من أهل البدعة وهذا من التجريد في العداوة.

وبما تقدّم يتّضح أنّ الحديث المزعوم يترتب عليه ثلاثة محاذر هي:

(المحذور الأول): الإطلاق في إثابة المخطئ حتى ولو كان خطأُه في طرح ظواهر النصوص المعلومة على القطع، والمصيب فيها واحدٌ، والمخطئ لا يعذر، وذلك ما يكون المعتقد فيه لا يتغير بتغيّر المصالح، وإمّا أنْ تكون الأحكام مفتقرة إلى اجتهاد ونظر، ويجوز اختلافه باختلاف المصالح، فإنّه يجب على المجتهد استفراغ الوِسْع فيه، فإنْ أخطأ لم يكن مأثوماً، ويدلّ على وضع الإثم عنه وجهان:

(الأوّل): إنّه مع استفراغ الوسع يتحقق العذر فلا يتحقق الإثم.

(الثاني): الأحكام الشرعية تابعة للمصالح، فحاز أنْ تختلف بالنسبة إلى المجتهدين كاستقبال القِبلة؛ فإنّه يلزم كلّ من غلب على ظنّه أنّ القبلة في جهة أنْ يستقبل تلك الجهة . إذا لم يكن له طريقٌ إلى العلم . ثمّ تكون الصلوات مجزية لكلّ واحدٍ منهم وإنْ اختلفتْ الجهات، والإجزاء لا يستلزم الثواب بل هو أعمّ، فقد يثيب المولى على الإجزاء وقد لا يثيب، فاشتراط الإثابة عليه تعالى تجرُّؤٌ على ساحته.

(المحذور الثاني): الحتم على الله تبارك شأنه لإعطاء الثواب للمجتهد سوآء أصاب أم أخطأ، مع أنّ الثواب على العمل من باب التفضل وليس من باب الاستحقاق. نعم الاستحقاق شرط على الإيمان. وتفصلايل ذلك له مجال آخر لا يسعّه المقام.

(المحذور الثالث): تصويب الخطأ وتقدير الثواب عليه، مع أنّ مَنْ أخطأ لم يكن مأثوماً، فعدم الإثم هو القدر المتيقَّن، والإثابة مشكوك بها فتنفى بالأصل، فيقتصر حينئذٍ على القدْر المتيَقَّن.

والحاصل: لو سلّمنا جدلاً بصحّة الحديث المزعوم "إذا احتهد الحاكم فأصاب.." كان الأولى في تأويله أنْ يُقال هكذا: إذا المجتهد أصاب، يرجى أنْ يكون له أجران، وإنْ أخطأ يُرجَى أنْ يكون له أجرٌ، فيكون المقصود: أنه إذا أصاب الواقع بما حصّله من أدلة، فله أجر المشقة وأجر تحصيل الواقع، وإن أخطأه فله أجر المشقة لا غير.

وهذا المعنى للاجتهاد مما تفرّدت به الإمامية، بعكس باقي المسلمين حيث إنَّ باب الاجتهاد عندهم مقتصرٌ على أئمة المذاهب الأربعة دون غيرهم ممن له أهلية النظر، ومع هذا فإن سدّهم لهذا الباب يترتّب عليه أمران:

الأول: تجميد حركة الفكر وتطوره في حركة التشريع الإسلامي وما يستجد من مسائل في حركة الصراع بين الإسلام والمبادىء الأخرى.

الثاني: إماتة فتاوى بقية المجتهدين المتأخرين عن الأربعة الأوائل.

والأفضل أن لا يكتب لها الحياة لابتناء أكثرها على القياس والاستسحان كما هو دأب فتاوى الأئمة الأربعة عندهم.

ويطالب اليوم ثلة من مفكري العامة بفتح باب الاجتهاد الموصد بعد عصر المذاهب الأربعة.

وفتحهم لباب الاجتهاد إن لم يكن مقروناً بالانفتاح على فقه الإمامية ومرويات العترة الطاهرة يكون أشبه شيء بخرط القتاد، وكناقش الشوكة بالشوكة[١]، وأهون من لِبنةٍ على تبنة، وإقفاله أفضل من فتحه.

وعليه فما ارتأته الشيعة الإمامية مما لا مناص عنه لضرورته في عصر فقدان النص المباشر القطعي من النبيّ والوصيّ عليهما السلام، ففي عصر النص لم تكن هناك حاجة للاجتهاد ولا التقليد لغير المعصوم عليهم السَّلام، إذ كان التعامل يومذاك يقوم طبقاً لطريقة الاتباع وذلك لتوفر قرائن العلم والوضوح بما لم يدع ذريعة للعمل بالرأي، وبعد عصر النص وبالتحديد بعد الغيبة الكبرى لمولانا الإمام المهدي عجّل الله تعالى فرجه الشَّريف أخذت قرائن العلم والوضوح تضعف شيئاً فشيئاً كلما طال الزمن وابتعد عن عصر النص، والظروف الضاغطة التي أحدقت بالشيعة آنذاك سبَّبَتْ فقدانَ الكثير من النصوص القطعية التي لو بقيت لأثرتْ المسلمين بحيويتها، لذا كان لا بدّ من الاجتهاد للتوصل إلى معرفة الأحكام ولو على سبيل الظن المعتبر لأنّ العلوم الشرعية كبقية العلوم يجب تحصيلها كفاية لاحتياج الناس إليها لمعرفة أمور دينهم ودنياهم.

فما ذهب إليه العامة من تجميدهم لحركة الاجتهاد مما لا تقره السيرة العقلائية وخلاف قيام الأدلّة الآمرة بمعرفة أمور الدين مما لا نص قطعياً عليه سيّما الموضوعات المستجدة التي تطرأ على الفرد المسلم مما يستدعي "لو قلنا بعدم جواز عملية الاجتهاد" بقاء الفرد حائراً متردداً يتخبط في غياهب الجهل نتيجة فقدان مَنْ يشخّص له وظيفته العملية والسلوكية تجاه ما يعترضهم من مشكلات تعيق سيره نحو الفضيلة والتكامل.

النقطة الثالثة: أقسام الاجتهاد:

ينقسم بحسب مورده إلى أقسام منها جائزة وأخرى غير جائزة هي:

الأول: ما يكون في مورد النص القطعي ثبوتاً ودلالةً بمعنى العلم بوجوه يقيناً في الكتاب الكريم والسنّة المطهّرة، بحيث لا يقبل الشك لوضوح دلالته ولا يحتمل التأويل، وهذا

---

[١] مثال ضربه إمام المتقين أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام لكلّ أمرٍ يريد المرء الخروج منه بشيء أضعف منه أو مساويه، كمَن يريد استخراج الشوكة الناشبة في القدم بشوكة مثلها، فإن إحداهما في القوة والضعف كالأخرى، فكما أنّ الأولى لها وظأتها فدخلت في لحمك، فالثانية إذا حاولت استخراج الأولى بها فتنكسر وتلج في لحمك.

القسم من الاجتهاد مما لا يمكن الأخذ به وقد أنكره الشيعة، والعجب أن العامة أنكروه أيضاً في حين أن سيدهم عمر بن الخطاب أول من قال به وعوّل عليه عندما قال: «متعتان كانتا على عهد رسول الله . ﷺ . أنا أنهى عنهما، متعة النساء ومتعة الحج». وفي لفظ آخر: وأحرّمهما.

وفي لفظٍ ثالثٍ مشهورٍ قال عمر: "ثلاث كُنَّ على عهد رسول الله وأنا أنهى عنهنّ وأحرّمهنّ وأعاقب عليهنّ: متعة النساء ومتعة الحج وحيّ على خير العمل".

فالاجتهاد إنما يكون في النظريات لا الضروريات التي قامت الأدلة القطعية على ثبوتها، والاجتهاد فيها يؤدي إلى محق الدين وتعطيل شريعة سيد المرسلين وآله الطاهرين بجحود النصوص، وهذا ما يسمى بالاجتهاد في مقابل النص[1]، وهو مما نصّتْ على تحريمه إضافةً إلى الشريعة المقدّسة بقية الشرائع الوضعية.

الثاني: أن يكون في مورد لا نص فيه من آية أو رواية أو إجماع قطعي وهذا يشمل القياس والاستحسان الظنيّين اللّذين قال بهما العامة، وحرّمهما الخاصة؛ لأنّ القياس والاستحسان يعني الاعتماد على مجرّد الحدْس أو الرأي الذاتي المحض الذي اعتمد عليه المكلّف من دون استعانة بأحد الأدلة الأربعة، حيث إن المكلّف قد أقام رأيه الخاص وظنونه الشخصية مقام النص، واتخذ منه مصدراً لأحكام الدين.

وقد يكون الاجتهاد في مورد لا نص فيه كما لو اعتمد على دليل عام يحكم العقل بصحته ويجزم بصوابه كمسألة دوران الأمر بين الأهم والمهم عند التزاحم، والضرورات تُقدّر بقدرها وقبح العقاب بلا بيان، وما إلى ذلك من أحكام قرّرها العقل وحكم بصحتها الشرع، لما يُستكْشَفْ منها من أحكام كما يُستكشف وجود المسبّب من وجود السبب.

---

[1] من مصاديق الاجتهاد في مقابل النص: ما فعله عمر بن الخطاب حيث حرّم المتعتين وحيّ على خير العمل وكثيراً من الأحكام الضرورية التي كانت ثابتة في عهد النبي ﷺ، ولم يكتفِ بذلك، بل مَنَعَ من وصول الكتاب الذي أراد أنْ يكتبه لهم النبي وهو على فراش الموت فقال تلك المقالة الفظيعة: إنّ الرّجل ليهجر حسبنا كتاب الله، اعتقاداً منه أنّ الكتاب كافٍ لوحده في السير إلى الله تعالى من دون الرجوع إلى سنّة النبي التي أمر القرآن بالرّجوع إليها. ولقد روى هذا الحديث عن عمر بن الخطاب: الشهرستاني في الملل والنحل:ج١/٢٢، وصحيح البخاري:ج٥/١٦٢ح٤٤٣٢ وح٤٤٣١ وج٨/ح٧٣٦٦ باب مرض النبي وصحيح مسلم: ج١١ حديث١٦٣٧ كتاب االوصية، وابن الأثير في الكامل:ج٢/٣٢٠.

وهذا النوع من الاجتهاد أجازه الشيعة وفتحوا بابه لكل كفؤ لأنه يعتمد على دليل العقل الذي يكشف عن بيان الحكم الشرعي في الكتاب والسنّة، أو يكشف عن حكم عقلائي عامّ، والعقل بهذا المعنى حجة عند كل العقلاء فكيف بشريعة سيد الأنام محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله ودليل العقل هو آخر ما يلجأ إليه الفقيه في استنباط الحكم الشرعي.

الثالث: أن يكون الاجتهاد في فهم النص القرآني أو السنَّة الثابتة بالخبر الواحد الثقة أو المتواتر، وهذا كسابقه جائز وبه يعمل الشيعة في عصر غيبة مولانا الإمام بقيّة الله الحجّة بن الحسن عليهما السلام.

وزبدة المخض:

إن الشيعة أيدهم الباري أجازوا الاجتهاد في تفسير النّص غير قطعي الدلالة، وقطعي الثبوت، وفيما لم يرد فيه نص، وما سوى ذلك فهو حرام عندهم لأنه اجتهاد في مقابل النص حرّمه النبي وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام وأجازوا لهم ما أوردناه لقول مولانا الإمام الصادق عليه السلام:

«إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا»[1].

وهذا يتضمن جواز التفريع عن الأصول المسموعة منهم والقواعد الكلية المأخوذة عنهم عليهم الصلاة والسّلام.

النقطة الرابعة: تقسيم الاجتهاد:

وهو ينقسم إلى: مطلق ومتجزىء.

الاجتهاد المطلق: هو ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من أمارة معتبرة أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم يظفر فيها بها[1].

الاجتهاد المتجزىء: هو ما يُقتدر به على استنباط بعض الأحكام دون بعض.

ولا خلاف بينهم في إمكان الاجتهاد المطلق، وإنما اختلف في المتجزىء وهل يمكن وقوعه أم أنه ضرب من المستحيلات؟.

---

[1] رسائل الشيعة: ج١٨، ص٤١، الباب السادس من أبواب صفات القاضي ح٣٣١٨٥.

[1] الحكيم، حقائق الأصول: ج٢، ص٦٠٢.

الذين قالوا بالاستحالة ناقشوا في ذلك بدعوى: أن الاجتهاد ملكة كملكة الشجاعة أو السخاوة وغيرهما من الملكات النفسانية البسيطة غير القابلة للتجزئة والتقسيم، فبما أنّ الملكة يدور أمرها بين الوجود والعدم، ولا يُعقل أنْ تتحقق متبعضة كأن يقال: إنّ لفلان نصفَ ملكةِ الشجاعة، أو نصف ملكة الاجتهاد، إذاً المتصدي للاستنباط إما أن يكون مجتهداً مطلقاً وإما أن لا يتصف بالاجتهاد أصلاً، فالتجزي في الاجتهاد أمر غير معقول.

والجواب عنه:

إنّ من قال بجواز تبعض الاجتهاد لا يريد بذلك أن ملكة الاجتهاد قابلة للتجزئة، وأن للمتجزي نصف ملكة كما مرّ فإن هذا غير معقول نظير دعوى أن زيداً له نصف ملكة الشجاعة بل مراده أن متعلق القدرة في المتجزي أضيق دائرة من متعلقها في المجتهد المطلق لأنها فيه أوسع، توضيحه:

إن القدرة تتعدد بتعدد متعلقاتها، فإنّ القدرة على إستنباط حكم مغايرة للقدرة على استنباط حكم آخر، وحيثُ إن أبواب الفقه مختلفة المدارك، متفاوتة سهولةً وصعوبةً مع اختلاف الأشخاص في الاطّلاع عليها، وفي طول الباع وقصوره بالنسبة إلى تلك الأبواب؛ فربّ فرد كثير الاطّلاع، طويل الباع في مدرك بابٍ معين من أبواب الفقه دون باب آخر، فهذا يستدعي بالضرورة حصول القدرة على الاستنباط في بعضها لسهولة مدركها أو لمهارة الشخص فيه دون غيره، فما ادّعي من استحالة وقوع الاجتهاد المتجزىء مردود، بل قد يُقال: إنه يستحيل عادةً حصول اجتهاد مطلق لا يكون مسبوقاً بتجزىء لأنه ليس من المستحيلات العقلية نظير اجتماع الضدين أو النقيضين، وذلك لأن المسائل الفقهية في عرض واحدٍ ولا تقدم لبعضها على بعض آخر زماناً أو رتبة بأن يكون التمكن من استنباط بعضها مقدمة للقدرة على استنباط بعضها الآخر حتى يتوهم أن المتأخر يستحيل أن يتحقق قبل حصول المتقدم حيث إن تحقق ذي المقدمة من دون مقدمته في المقام يستلزم الطفرة المحالة، فأي مانع لدى العقل من أن تحصل ملكة الاجتهاد المطلق دفعةً واحدة ولو بالإعجاز والإفاضة منه تعالى جلّت عظمته.

فإذن يمكن أن يصبح المرءُ مجتهداً مطلقاً دفعةً واحدة ومن دون أن يمر بمرحلة التجزء إلا أن ذلك نادر الحصول، فلا بدّ من اجتياز تلك المرحلة الجزئية للوصول إلى مرحلة الاجتهاد المطلق.

يبقى سؤالان مهمّان يتعلقان بالاجتهاد المتجزي:

(السّؤال الأوّل): هل يجوز للمجتهد المتجزي الرّجوع إلى غيره من المجتهدين فيما استنبطه وما لم يستنبطه؟

والجواب:

قد اتّضح أنّ الاجتهاد ملكة، والملكة لا تقبل التجزية، وكما لا يصحّ لمن له ملكة الإجتهاد الرّجوع إلى الغير؛ لأنّ الإطلاقات الدالة على جواز التقليد منصرفة عمّن له ملكة الاجتهاد بل هي ـ أي الإطلاقات المذكورة ـ مختصة بمن لا يتمكّن من تحصيل العلم بها، وهذا موضع إتفاق كما قال شيخنا الأنصاري ﵀ في رسالته الموضوعة في الاجتهاد والتقليد، وما أفاده ﵁ هو الصّحيح؛ وذلك لأنّ الأحكام الواقعية قد تنجزت على مَن له ملكة الاجتهاد بالعلم الإجمالي أو بقيام الحجج والأمارات عليها في محلّها وهو يتمكّن من تحصيل تلك الطرق، فلا بدّ ـ إذاً ـ له من الخروج عن عهدة التكاليف المتنجزة في حقه، ولا يكفي في ذلك أنْ يقلّد غيره، إذ لا يترتب عليه الجزم بالامتثال فإنّه من المحتمل أنْ لا كون فتوى الغير حجّة في حقّه لوجوب العمل بفتيا نفسه ونظره فلا يدري أنّ فتوى غيره مؤمّنة له من العقاب المترتب على مخالفة ما تنجز عليه من الأحكام الواقعيّة والعقل قد استقلّ بلزوم تحصيل المؤمن من العقاب، ومع الشكّ في الحجية يُبنى على عدمها، فإنّ الشكّ في الحجية يساوق القطع بعدمها.

ودعوى: أنّ السيرة العقلائية جارية على رجوع الجاهل إلى العالم وهي شاملة للمقام لأنّ صاحب الملكة ليس بعالم بالفعل، مما لا يمكن قبولها أو التفوّه بها أصلاً لأنّه كيف يسوّغ دعوى أنّ العقلاء يلزمون صاحب الملكة بالرّجوع إلى من يحتمل انكشاف خطئه إذا راجع الأدلّة، بل قد يكون قاطعاً بأنّه لو راجع الأدلّة لخطئه في كثيرٍ من استدلالاته، ومثله لا يكون مشمولاً للسيرة العقلائية يقيناً، ولا أقلّ من احتمال اختصاصها بمن لا يتمكن من الرّجوع إلى الأدلّة.

والمتحصّل أنّ مَن له ملكة الاجتهاد ـ سوآء لم يتصدّ للاستنباط أصلاً أو استنبط شيئاً قليلاً من الأحكام لا بدّ له من أنْ يتّبع نظره ويرجع إلى فتيا نفسه ولا يجوز أنْ يقلّد غيره، والإجماع المدّعى في كلام شيخنا الأنصاري ﷺ أيضاً مؤيد لما ذكرنا، مضافاً إلى ذلك فإنّ أدلّة المدارك حجية ما يؤدي إليه نظره، لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق ضرورة أنّ بناء العقلاء على حجيّة الظواهر مطلقاً بلا اختصاص بالمجتهد المطلق بل تعمّ المتجزي أيضاً.

(السّؤال الثاني): هل يجوز للعامي الرّجوع إلى المجتهد المتجزي؟

والجواب:

نعم، يصحّ الرّجوع إليه في المسائل التي اجتهد فيها لكونه من باب رجوع الجاهل إلى العالم بالفعل، فتعمّه أدلّة جواز تقليده.

مضافاً إلى أنّ مقتضى السرة العقلائية جواز الرّجوع إليه فيما استنبطه من أدلّته، فإنّ الرّجوع إليع من رجوع الجاهل إلى العالم حيث إنّ استنباطه بعض الأحكام داخل في مصداق كونه من أهل الذكر في قوله تعالى: ﴿**فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ [النحل:٤٤]، ولا إشكال في صحّة تقليده فيما استنبطه من أحكام، وأمّا فيما لم يستنبطه من أحكام فهل يصحّ تقليده فيه؟ لا إشكال في عدم جواز الرّجوع إليه في ذلك لأنّ الأدلة اللفظية المستدل بها على جواز التقليد من الآيات والروايات أُخذت في موضوعها عنوان العالم والفقيه وغيرهما من العناوين غير المنطبقة على صاحب الملكة الذي لا رأي له في المسألة المسؤول عنها، إذ لا يصدق عليه عنوان العالم أو الفقيه في مسألة ليس له رأي فيها لعدم كونه فقيهاً بالفعل في نفس هذه المسألة، نعم إذا كان له قدرة المعرفة والعلم بالأحكام فيما لو استفرغ وسعه لمعرفة مدارك المسألة المسؤول عنها، فإنّ السيرة حينئذٍ جارية على الرّجوع إليه لمعرفة حكم المسألة بعد العثور على دليلها، فإذا لم يعثر على دليلها فلا ينطبق عليه عنوان كونه فقيهاً فيما سئل عنه ولم يعثر له على مدركٍ، وهذا شبيه بالمجتهد المطلق الذي لم يعثر على مدارك مسألة معينة، فإنّه لا يجوز تقليده فيها مع كونه لم يجتهد فيها، فلا ينطبق عليه عنوان الفقيه فيها، من هنا يصحّ لمقلّده الرّجوع إلى مجتهدٍ غيره فيمن له رأي فيها... فالمجتهد المطلق كالمتجزي لا يعلم حكم كلّ شيء، فلا أحد يعلم علم كلّ شيء إلاّ

الحجّة (عليه السلام)، فما اصطُلِحَ عليه بالمطلق في مقابل المتجزي لا يتطابق مع المعنى اللغوي للفظ المطلق الدال على الشّمول في الماهية بلا قيد، وفي مقابله المقيد، فالمجتهد المطلق لا يجيب على كلّ المسائل في الأبواب التي ادّعي على أنّها من موارد اجتهاده، فثمّة ـ مثلاً ـ مسائل متعدّدة في الأبواب الفقهية لا يكون للفقيه نظر فيها ولم يصل إلى دليلٍ عامٍّ أو خاصٍّ لها، فإمّا يتوقف أو يحتاط، من هنا نسب إلى القمي صاحب الفصول قوله بتعذر حصول الاجتهاد المطلق لأحدٍ؛ حيث إنّه عرّف المجتهد بأنّه: "مَن كان له ملكة تحصيل الظنّ بجملة يعتدّ بها من الأحكام عن أدلتها التفصيليّة على وجه يعتقد عرفاً"، ثمّ قال: "ولا يقدح قصور نظره عن تحصيل الظنّ بالبعض إنْ كان قصور عارف كما هو المتصور عادةً في حقّ مَن له الملكة المذكورة... وإنّما لم نعتبر الظنّ بالكلّ لتعذّره عادةً، فإنّ الأدلّة قد تتعارض، ولتردّد كثير من المجتهدين في جملةٍ من الأحكام كالمحقق والعلامة والشهيدين وأضرابهم مع أنّ أحداً لم يقدح في اجتهادهم"[1]. فيفهم من كلامه نفي إمكانية الاجتهاد المطلق لكونه متعذراً في كلّ المسائل من ناحية، ومن ناحية أخرى لأنّ الإجتهاد من الملكات التي تتصف بها النفسُ، والملكة بسيطة لا تركيب فيها، فلا تقبل الجزي، فإمّا أنْ تحصل في نفس الإنسان وعقله، وفي هذه الحالة يكون الإجتهادُ مطلقاً، وإمّا أنْ لا تحصل فلا يكون فاقدها مجتهداً لعدم وجدانه للملكة، لا أنّه يكون بما عنده من بعض المعرفة بالأدلّة والأحكام متجزياً، إذ إنّ ذلك لا يكفي مع عدم حصول الملكة غفي نفسه وعقله. وربما يظهر من بعضهم أنّ إشماله الاجتهاد المطلق ناشئة من تداخل الأدلة والمباني بالنسبة إلى جميع مسائل الفقه وأبوابه بحيث لا يمكن الإجتهاد في بابٍ إلاّ بالإجتهاد في سائر الأبواب، ولعلّ الشوكاني الزيدي عنى ذلك بقوله في هذه المسألة: "..ولا فرْقَ عند التحقيق في امتناع تجزي الاجتهاد، فإنّهم قد اتفقوا على أنّ المجتهد لا يجوز له الحكم بالدّليل حتى يحصل له غلبة الظن بحصول المقتضي وعدم المانع، وإنّما يحصل ذلك للمجتهد المطلق، وأمّا مَن يدّعي الإحاطةَ بما يحتاج إليه في بابٍ دون بابٍ أو في مسألةٍ دون مسألةٍ، فلا يحصل له شيءٌ من غلبة الظنّ بذلك، لأنّه لا

[1] القمّي، الفصول:ص٣٩٣، فصل في انقسام المجتهد إلى مطلق ومتجزٍّ.

يزال يجوّز لغير ما قد بلغ إليه علمه، فإن قال قد ظنه بذلك فهو مجازف، وتتضح مجازفته بالبحث معه" [١].

وقد أجاب المدافعون عن إمكانية وجود اجتهادٍ مطلَقٍ بأنّه: على فرض التسليم بأنّ الإجتهاد ملكة، إلاّ أنّ كونه كذلك لا يمنع من التجزي فيه وذلك لأنّ الملكة بنفسها قابلة للشدة والضعف، فقد تكون قوية عند بعض مالفقهاء في أغلب أبواب الفقه، وقد تكون ضعيفة عند غيره ممّن اجتهد في بعض الأبواب.

وبتعبيرٍ آخر: إنّ اختلاف أبواب الفقه في مداركها، واختلاف الأحكام في سهولة وصعوبة إدراكها وتكوين المباني فيها، واختلاف الأشخاص في القدرة على الفهم وسعة الإطّلاع، كلّ ذلك يقتضي تفاوت الأشخاص في حصول الملكة عندهم، فتكون عند بعضهم قويّة في معظم أبواب الفقه أو جميعها، وعند بعضهم قويّة في بعض الأبواب ومعدومة في أبوابٍ أخرى، وأقلّ قوّةً في قسمٍ ثالثٍ، فيكون الواجد للملكة قادراً على تحصيل الحجّة على الحكم واستنباطه منها في بعض المسائل والأبواب لسهولة المدارك أو لمهارته وتبحّره فيه مع صعوبته، ويعلم الفقيه المتجزي . أو يطمئن . بعد الفحص بمقدار اللازم بعدما دخل المدارك لسائر الأبواب في الباب الذي اجتهد فيه، ومن المعلوم أنّه لا يعتبر في صحّة استنباط حكم مسألة الإطّلاع على مدارك جميع المسائل، ولا يكون هذا الفقيه قادراً على تحصيل الحجّة على أحكام المسائل في أبواب أخرى.

وزبدة ما ذهب إليه هذا البعض من إمكان التجزي في الإجتهاد بل لزومه حسبما صرّح بذلك الغزالي الشافعي وتبعه على ذلك علماء آخرون من العامة والخاصة بخلاف بعض الفقهاء والأصوليين القائلين باستحالة حصول الإطلاق في الإجتهاد لتعذر إلمام الفقيه بكلّ المسائل، فليس ثمّة صنفان من المجتهدين يقال لأحدهما مطلق وللآخر متجزي بل كلاهما متجزيان لأنّ الإجتهاد يحصل لطالبه مطلقاً أو لا يحصل على الإطلاق.

والحقّ ما ذهب إليه القمّي صاحب القوانين ﷺ من تعذر حصول الاجتهاد المطلق لأحد للأمر الذي أشرنا إليه، ولأنّ ملكة الاجتهاد حاصلة لدى مَن كان له قدرة على

---

[١] الشوكاني، إرشاد الفحول:ص٢٥٥.

الاستنباط الفعلي في أبواب متعدّدة من الفقه، هي نفسها الملكة الموجودة لدى مَن كان تلبس بالاستنباط في بعض الأبواب دون البعض الآخر، فعدم تلبسه بالاجتهاد في الأبواب الأخرى لا يستلزم زوال الملكة عنه، وبالتالي هو شريكٌ لمن تسمّى بالمجتهد المطلق الذي تلبس باستنباط في أكثر الأبواب الفقهيّة دون بعض المسائل المتعلقة بها أو الخارجة عنها لكثرتها وعدم إمكان إحصائها، فلا فَرْقَ بين المطلق والمتجزي من هذه الناحية سوى أنّ استنباط الأول أكثر من الثاني، فالاستنباط نسبي بينهما، وهذا لا يغيّر من جوهر النزاع شيئاً إذ إنّ مفادهما واحدٌ وهو كونهما متجزئين في استنباطاتهما، فكلاهما يصحّ الرّجوع إليهما في المسائل التي استنبطاها، لصدق مفهوم الفقاهة عليهما، ولا يصحّ الرّجوع إليهما في المسائل التي لا يتمكنون من تحصيل المدرك عليها، لصدق عنوان الجهل عليهما، ولا يصحّ رجوع الجاهل إلى جاهلٍ مثله... والقول بوجود ملازمة بين التقليد والاجتهاد المطلق مجرّد دعوى لا تنهض بها الأدلّة، بل الظّاهر عدم اشتراط الاجتهاد المطلق في صحّة التقليد وكفاية التجزي، وهذا ما ذهب إليه بعض الأعلام وهو الحقّ الذي لا محيد عنه، لقيام الدليل على ذلك، وبطلان ما ذكر دليلاً على اشتراط الاجتهاد المطلق، لذا سنعرض أدلة القولين مع الإيراد على ما يصحّ الإيراد عليه.

- **أدلة اشتراط الإجتهاد المطلق:**

لقد استدلّ مشهور المتأخرين على اشتراط الإطلاق في الإجتهاد وعدم صحّة تقليد المتجزي بوجوه:

(**الوجه الأوّل**): الأصل المقرَّر بشقوقه الثلاثة: الأوّل؛الأصل الأولي الدال على عدم حجية رأي أحد على أحد، وعدم جواز اتباع الغير إلاّ بدليل، والثاني: أصالة التعيين عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير، والثالث: إستصحاب بقاء التكليف وعدم سقوطه وعدم تحقق الامتثال عند الشك في جواز تقليد المتجزي وحجية رأيه في مقام امتثال تكاليف المولى عزّ وجلّ.

يرد عليه:

إنّ جريان الأصل هنا بتقاديره الثلاثة متوقف على عدم وجود دليل على مشروعية تقليد المتجزي، ولكنّ الدّليل على مشروعية تقليد المتجزي موجود كما سيأتي بيان ذلك، فلا مجال لجريان الأصول المذكورة.

(**الوجه الثاني**): قيام الإجماع محصّلاً ومنقولاً على عدم جواز الإفتاء لغير المجتهد، بدعوى أنّ الإجتهاد منصرفٌ إلى المطلق.

يرد عليه من وجوه:

الأوّل: إنّ الإنصراف المذكور غير مسلَّم، بل إنّ لفظ المجتهد أو الفقيه يشمل المتجزي الذي استنبط مقداراً معتدّاً به من الأحكام، كما إنّ الأدلّة الدّالة على حجية قول الفقيه وأهل الذكر تشمله، لعدم اختصاصها بالمتصف بالإجتهاد المطلق.

الثاني: الإجتهاد المتجزي هو القدر المتيقن من أدلة حجية قول الفقيه، فالإنصراف متوجّهٌ إليه وليس إلى المطلق المشكوك من حيث عدم إمكانية تحقق اجتهاد مطلق كما أشرنا سابقاً.

الثالث: إنّ عنوان المجتهد لم يرد في دليل شرعي؛ فلا عِبرة بصدقه وانصرافه، بل العِبرة بصدق وانصراف العناوين التي وردت في أدلّة مشروعية التقليد وحجية الفتوى، وهي عناوين (الناظر في الحلال والحرام والعارف بالأحكام الفقهية) وهذه العناوين تصدق على المتجزي قطعاً.

الرّابع: إنّ الإنصراف المذكور ليس حجّةً؛ لأنّه ليس ناشئاً من حاق اللفظ الذي هو دليل على الحقيقة وحجّة في باب الظهور، بل نشوؤه إنّما هو من كثرة الوجود والاستعمال في الخارج، وما كان من هذا القبيل ليس حجّةً في باب الظواهر.

الخامس:إنّ الإجماع المحصَّل هنا ليس حجّةً فضلاً عن المنقول؛لأنّ هذه المسألة لم تُعَنْوَن في كلام القدماء، ولم يرد لها ذِكْرٌ أو إشارة في أبحاثهم، وإنّما هي من تفريعات المتأخرين، فلا يكشف الإجماع فيها عن رأي المعصوم ﴿عليه السلام﴾، مضافاً إلى أنّ هذا الإجماع مظنون المدرك بل معلومه فلا يكون صالحاً للإستدلال.

(**الوجه الثالث**): مقبولة عمر بن حنظلة، وفيها: "وانظروا إلى مَن كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا ، فارضوا به حكماً، فإنّي قد جعلتُه عليكم

حاكماً..."؛ بدعوى أنّ قوله (عليه السلام): "روى حديثنا وعرف أحكامنا" ظاهرة في الإستغراق العرفي، وهو معرفة غالب الأحكام وذلك لأنّ المتبادر منها أو المتعيّن الآخذ به بعد العلم بعدم إمكان حملها على إرادة الإستغراق التّام.

والجواب:

(**أوّلاً**): إنّ قوله (عليه السلام): "روى حديثنا.." ليس المراد منه كلَّ حديثٍ لهم (عليهم السلام)؛ فإنّ ذلك مقطوع بخلافه، لتعذر ذلك ولا سيّما في زمان صدور الرّواية، بل يمكن دعوى القضاء، وبالتالي يمتنع كون رواية كلّ الأحاديث شرطاً في القضاء، فيتعين أنْ يكون المراد هو أحاديثهم (عليهم السلام) في الجملة، فيكون المراد من قوله (عليه السلام): "ونظر في حلالنا وحرامنا" أنّه نظر في الحلال والحرام اللذين تضمنتهما الأحاديث التي رواها، لا عموم الحلال والحرام، وكذلك المراد من أحكامهم (عليهم السلام) يعني الأحكام التي عرفها بعد النظر في الحلال والحرام اللذين تضمنتهما الأحاديث فيتعين أنْ يكون المراد بعض الأحكام لا جميعها [1].

(**ثانياً**): قيام الإجماع على عدم اعتبار رواية جميع أحاديثهم ولا النظر في جميع حلالهم وحرامهم حتى من القائلين باعتبار الإجتهاد المطلق لاجتزائهم بالنظر في الجملة، فيتعين حمل الحرام والحلال في الحديث على الجنس الصادق على البعض، وهكذا الحال في معرفة أحكامهم.

(**ثالثاً**): مع غضّ النظر عن سند مقبولة عمر بن حنظلة فإنّ دلالتها واردة في باب القضاء وفعل الخصومة، فحينئذٍ تتعارض مع صحيحة أبي خديجة الواردة في القضاء أيضاً وقد جاء فيها وجوب التقاضي عند القاضي العارف ببعض أحكامهم، قال الإمام الصّادق (عليه السلام): "إياكم أنْ يحاكم بعضُكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكنْ انظروا إلى رجلٍ منكم يعلم شيئاً **من** قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلتُهُ قاضياً فتحاكموا إليه.." [1]، وكونها في القضاء لا يمنع من الإستدلال بها في المقام؛ لأنّ منصب القضاء هو منصب للفتوى، فما

---

[1] مستمسك العروة: ج١، ص٤٥.

[1] الوسائل: الباب الأول من صفات القاضي، ح٥.

دلّ على عدم اعتبار شيء في القاضي يدلّ على عدم اعتباره في المفتي المتجزي لصدق عنوان كونه عارفاً ببعض أحكامهم فيصحّ تقليده.

وبالجملة؛ لو دار الأمر بين مقبولة عمر بن حنظلة وبين صحيحة أبي خديجة وكلاهما في مورد واحدٍ، لا ريبَ في تقديم الصّحيحة على المقبولة باتفاق الجميع، فيكون العمل على ظاهر رواية أبي خديجة دون المقبولة... ولو سلّمنا بكون المقبولة صحيحة سنداً[٢]، فتتعارض الصحيحتان من حيث وجود إطلاق في المقبولة بخلاف صحيحة أبي خديجة الدالة على التبعيض، فيكون المورد من باب حمل المطلق على المقيَّد، أو أنّ الصّحيحة مفسّرة للمقبولة لدفع الإطلاق المتوهّم فيها.

(**الوجه الرّابع**): إنّ المتجزي لا يصدق عليه عنوان (العالِم بالأحكام، والفقيه)، فحاله حال الدجاهل الذي يجب عليه التقليد، ويكون إتّباعه من اتباع الجاهل للجاهل، وهو غير مشروعٍ.

يرد عليه:

إنّ الأدلّة الدالة على الأحكام الشرعية وتشمله قطاً ولا تختص حجيتها بالمجتهد المطلق؛ لأنّ بناء العقلاء قائم على حجية الظواهر مطلقاً ولا يختص بالمجتهد المطلق، فأدلّة الاستصحاب مثلاً تنطبق عليه، فإذا اجتهد فيها وجب عليه ترتيب آثار اجتهاده في موارد الاستصحاب، وكذلك غيرها من أدلّة الأحكام الكلية من قبيل ما دلّ على حجية خبر الواحد أو ظواهر الكتاب الكريم، كما تشمله أدلة حجية الفتوى بالنسبة إلى عمل نفسه وعمل غيره، إذ لو لم يكن رأيه حجّة عليه في عمل نفسه فلا يعقل كونه حجّة على غيره، كلّ ذلك لأنّه عالِمٌ وفقيه ومن أهل الذِّكْرِ وناظر في الحلال والجحرام، وعدم اجتهاد المتجزي في بعض أدلّة الأحكام الأخرى لا يلغي بناء العقلاء على حجية اجزتهاده فيما اجتهد فيه من الأدلة إذا فحص عن المخصص والمقيد والمعارض، وكان قادراً على معالجة طوارئ وعلل الأدلّة على النهج المتبع في مقام الاستنباط.

---

[٢] صحَّحنا سند المقبولة في كتابنا: "ولاية الفقيه العامّة في الميزان"؛ فراجِعْ.

(**الوجه الخامس**): عند دوران الأمر بين الرّجوع إلى المجتهد المتجزي والمطلق، افيقتضي الأصل الرّجوع إلى المطلق، ومرادهم بالأصل هنا الأصل العقلي بالتعيين عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

يرد عليه:

(أوّلاً): إنّ المقام ليس من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، بل من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر غير الارتباطيين، والأصل في مثله هو البراءة عن اعتبار المقدار الزائد.

(ثانياً): إنّ الأصول العملية تجري في فرض الالشك وعدم صدق الأدلة اللفظية، وقد اتضح فيما سبق صدق العناوين الواردة فيها على المتجزي.

هذا كلّ ما قيل أو يمكن أنْ يُقال في الاستدلال على اشتراط الإجتهاد المطلق، وعدم كفاية التجزي في مشروعية التقليد.

• أدلة عدم اشتراط الإجتهاد المطلق في مشروعية التقليد:

ثمّة خلاف بين فقهاء الإمامية في أنّ المقلَّد (بفتح اللام وتشديدها) هل يُشترط فيه الإجتهاد المطلق أم يكفي كونه مجتهداً متجزياً؟ المشهور هو الأوّل والمدّعى عليه الإجماع، فلا يصحّ تقليد المتجزي، لكنّه غير ظاهر الدّليل كما قال السيد الحكيم ﵀ في المستمسك[1]، وهو الظاهر من الأدلّة بالوجوه التالية:

(**الوجه الأوّل**): عدم وجود مجتهد مطلَق أصلاً ـ كما أشرنا سابقاً ـ بل كلّ مجتهدٍ فقيهٍ هو متجزٍّ، يجوز تقليده... نعم، لا بدّ من مراعاة الأعلم الأورع، وصدق الإجتهاد المتجزي على مَن استنبط مسألةً أو مسألتين، لا يعني بالضرورة الحكم بجواز الرّجوع إليه وتقليده في غير ما اجتهد به؛ لأنّ عنوان الفقيه لا ينطبق إلاّ على ما استنبطه من مسائلَ ولا ينطبق على غيرهما.

وحيث إنّ المتجزي ليس له أنْ يرجع إلى الغير في أعمال نفسه لأنّه عالِمٌ فيها وكيف يمكن دعوى جواز رجوعه إلى مَن يرى خطأه واشتباهه؛ لأنّ مرجعه إلى أنّه مع علمه ببطلان

---

[1] مستمسك العروة: ج١، ص٤٣ـ٤٤، شرائط المجتهد المقلَّد.

صلاته ـ مثلاً ـ يجب أنْ يبني على صحتها لرجوعه إلى فتوى مَن يراها صحيحة، وهذا مما لا يمكن الإلتزام به على حدِّ تعبير السيد الخوئي ﵀[1].

(**الوجه الثاني**): إنّ بناء العقلاء قائمٌ، وسيرتهم جارية على رجوع الجاهل إلى العالِم في مورد الحاجة إليه بلا فَرْقَ بين أنْ يكون العالم عالماً بخصوص مورد حاجة الجاهل أم كان عالماً بغيره أيضاً، فتشمل السيرة المتجزي، ولم يصلنا ردع من المعصوم ﵇ عن السيرة المذكورة بالنسبة إلى غير المجتهد المطلق، ولو صدر ردع لوصل إلينا قطعاً؛ لأنّ ذلك مما تتوفر الدّواعي على كثرة نقله لكثرة ابتلاء المتشرِّعة به، فعدم وصول ردعٍ دليلٌ على عدم صدوره، بل لا ريب في صدور الإمضاء منهم ﵈ لهذه السيرة بالأدلّة العامّة والمطلقة الآمرة بالرّجوع إلى الشيعة يرجعون إليهم بأمرٍ من الأئمّة ﵈ كانوا من المتجزئين في معرفتهم الفقهية، ولم يكن فيهم ـ إلاّ القليل منهم ـ ممّن ينطبق عليه عنوان (المجتهد المطلق) بالمفهوم الذي استقرّ في العصور المتعقبة لعصر الغيبة الكبرى، وهو مصطلح ابتدعه علماء العامّة ثمّ راج بين الشيعة إلى يومنا هذا..

وبعبارة أخرى: إنّ مقتضى السيرة العقلائية عدم الفرق في رجوع الجاهل إلى العالم بين أنْ يكون مجتهداً مطلقاً أو متجزئاً؛ لوضوح أنّ جاهلهم بشيء يرجع إلى العالم به وإنْ لم يكن له معرفة بغيره من الأمور، فتراهم يراجعون الطبيب الأخصائي بالعيون ـ مثلاً ـ وإنْ لم يكن له خبرة بغيرها من الجهات، وكذلك المطلق عند المعارضة كما إذا كان المتجزي أعلم من المجتهد المطلق لممارسته ودقته في العلوم العقلية وكونه أقوى استنباطاً منه فيما يرجع إلى تلك المباحث من المسائل كوجوب مقدمة الواجب وبحث الضد والترتيب وغيرها، وإنْ لم يكن له قوّة بتلك المثابة في المسائل الراجعة إل مباحث الألفاظ كغينرها.

فلا فَرْقَ بحسب السيرة العقلائية بين المجتهد المطلق والمتجزي بوجه، ومقتضى ذلك جواز تقليده فيما استنبطه من الأحكام وإنْ كانت قليلةً غير مصححة لإطلاق الفقيه عليه، وهذا لعلّه ممّا لا كلام فيه[1].

---

[1] الحجّة الشيخ علي الغروي، التنقيح: ج١، ص٢٢٨.

[1] الحجة الشيخ الغروي، التنقيح: ج١، ص٢٢٩.

ذيل كلامه ﷺ: "...وإنْ كانت قليلة غير مصححة لإطلاق الفقيه عليه" لا تتطابق مع جواز تقليده، إذ لو لم يكن فقيهاً افي بعض المسائل التي اجتهد فيها فلا يجوز تقليده كما ى يصحّ سلب الفقاهة عنه لقلّة ما استنبطه، إذ كيف يجوز تقليده بالمسائل التي اجتهد فيها ولا تكون مصححة لإطلاق الفقيه عليه؛ إذ لولا فقاهته بمسائل اجتهاده لَمَا صحَّ تقليده! فالصحيح أنّه فقيهٌ بمقدار اجتهاده... ولقد أجاد ﷺ في موضعٍ آخرَ تقريره بقوله: "السيرة العقلائية تقتضي جواز الرجوع إلى المتجزي فيما استنبطه وإنْ كان قليلاً، غايته لأنّه من رجوع الجاهل إلى العالم حيث إنّ استنباطه وإطلاعه على بقيّة المسائل وعدمها أجنبيان عمّا علم به واستنبطه، وهذه السيرة هي المتبعة في المقام، والأدلّة اللفظية غير رادعة عنها بوجه" (٢) .

(**الوجه الثالث**): الأدلة اللفظية الدالة على مشروعية التقليد وحجية الفتوى مختصة بمَن لم يتمكن من تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي، فما ظنُّكَ بالمتجزي الذي قد حصَّلَها بالفعل في موردٍ أو موردين أو أكثر، فيصحّ يالرّجوع خإليه باعتباره عالِماً بما اجتهد..

وبتقريرٍ آخر: إنّ الأدلّة اللفظية الدالة على مشروعية التقليد وحجية الفتوى دالة بإطلاقها وعمومها على كفاية التجزي في الاجتهاد لحصول أهلية المتجزي لرجوع الجاهل إليه في الأحكام، وذلك من قبيل آيتي النفر والسؤال، فإنّ عنوان المتفقه وأهل الذكر يصدقان على المتجزي، ومن قبيل التوقيع الشريف الآمر بالرّجوع في الحوادث الواقعة إلى رواة حديثنا، ومن قبيل الروايات التي اشتملت على عنوان النظر في الأحكام والمعرفة بالأحكام من قبيل روايتي عمر بن حنظلة وأبي خديجة، ومن قبيل ما ورد فييه الأمر بسؤال العلماء والرّجوع إلى العالِم لمعرفة أحكام الشرع، فإنّه لا ريب في صدق هذه العناوين على المتجزي الذي استنبط مقداراً معتدّاً به من الأحكام الشرعية في مجال اجتهاده، بل إذا وجد مجتهد مطلق لم يستنبط مقداراً معتدّاً به من أحكام المسائل في باب معيَّن من أبواب الفقه، ومجتهد متجزٍّ استنبط مقداراً معتدّاً به في ذلك الباب، جاز تقليد المتجزي في مورد اجتهاده واستنباطه، ولم يجز تقليد المطلق؛ لأنّ العناوين الواردة في الأدلة تصدق على المتجزي المستنبط للمقدار المعتد به

---

(٢) التنقيح: ج١، ص٣٦.

في ذلك الباب دون المطلق الذي لم يستنبط هذا المقدار، والمدار في مشروعية التقليد وعدمها على صدق هذه العناوين وعدمها.

وبالجملة؛ لا بدّ من صدق هذه العناوين بالفعل على المطلق والمتجزي، فلو كان مجتهداً مطلقاً بحسب الملكة أو القدرة، ولكنه يستنبط بالفعل فلا يكون متعنوناً بهذه العناوين، وبالتالي فلا يشرع له الإفتاء ولا القضاء أيضاً، فالعِبرة بالقدرة الفعلية على الاستنباط دون النظر إلى الملكة بالقوّة بالاصطلاح المنطقي، فلو كان صاحب ملكة لكنه لم يستنبط فلا يعتبر فقيهاً بما لم يجتهد فيه، وإنّما الفقاهة بما اجتهد واستنبط.



المبحث الرابع

عقيدتنا في المجتهد

قال المصنف ﵀:

وعقيدتنا في المجتهد الجامع للشرائط أنه نائب للإمام في حال غيبته، وهو الحاكم والرئيس المطلق، له ما للإمام في الفصل في القضايا والحكومة بين الناس، والرادّ عليه رادّ على الإمام، والرادّ على الإمام رادّ على الله تعالى، وهو على حدّ الشرك بالله كما جاء في الحديث عن صادق آل البيت.

فليس المجتهد الجامع للشرائط مرجعاً في الفتيا فقط، بل له الولاية العامة، فيرجع إليه في الحكم والفصل والقضاء، وذلك من مختصاته لا يجوز لأحد أن يتولاها دونه إلاّ بإذنه، كما لا تجوز إقامة الحدود والتعزيرات إلاّ بأمره وحكمه.

ويرجع إليه أيضاً في الأموال التي هي من حقوق الإمام ومختصاته.

وهذه المنزلة أو الرئاسة العامة أعطاها الإمام ؑ للمجتهد الجامع للشرائط، ليكون نائباً عنه في حال الغيبة ولذلك يسمى " نائب الإمام ".



أقول:

عرفنا أنّ المجتهد هو مَنْ كانت لديه القدرة على استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيلية، وهناك صفات لا بد أن تتوفر في الشخص الذي يُراد تقليده والرجوع إليه في الفتيا، وهذه الصفات هي ضوابط كلية حتى لا يكون التقليد رغبة نفسية يفرّغها المقلِّد عند من تهواه نفسه وتشتاق إليه عواطفه، لذا ذكرها فقهاء الإمامية في كتبهم هي:

أ. العقل: بمعنى أن لا يكون مجنوناً وهذا واضح.

ب. البلوغ: فلا يصح تقليد غير البالغ حتى ولو كان مجتهداً.

ج. الرجولية: فلا يصح تقليد المرأة مهما شمخت بالعلم.

د . **الحياة**: فلا يصح تقليد الميّت، على خلافٍ بين الفقهاء، فيما لو قلّده ابتداءً فذلك غير جائز، أما استمراراً كما لو كان أعلم من الأحياء فيجوز أو يجب البقاء على تقليده في المسائل التي له رأيٌ فيها.

وهناك من الشيعة من جوّز تقليد الميّت ابتداءً عكس المتسالم عليه لدى مشهور الفقهاء، واستدلّ المجوّزون [1] . وهم الإخباريون، وافقهم من الأصوليين المحقق القمي في جامع الشتات . على ذلك بأدلة منها:

إنكار مشروعية التقليد من الأصل لأنّ رجوع العامي إلى المجتهد إنما هو من باب الرجوع إلى رواة الأحاديث كما في رواية إسحاق بن يعقوب عنه عليه السلام بقوله: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا».

والمفتي ينقل الرواية لا أنه يفتي حقيقةً حسب نظره ورأيه، ومن الظاهر أن حجية الرواية وجواز العمل بها لا يتوقفان على حياة الراوي بوجه، لأنها حجة ويجوز العمل بها سواء كان المحدّث حيّاً أم ميتاً.

هـ . **العدالة**: فلا يجوز تقليد الفاسق، فهو بمثابة شيطان إنسي رفض السجود لشريعة سيد المرسلين.

و . **الإيمان**: فلا يجوز تقليد غير المعتقد بالأئمة الاثني عشر عليهم السَّلام.

ز . **الحرية**: فلا يصح تقليد الذين يرزحون تحت نير العبودية لأنّ ذلك يؤدّي إلى أن كل ما يصدر عنهم من فتاوى لا تعبّر عن الإرادة الحرة التي لا بدّ للفتوى أن تنطلق منها.

ح . **الضبط المتعارف**: أي أن يملك ذاكرة وحافظة تؤهله ألا ينسى أحكام الله تعالى.

ي . **طهارة المولد**: أي أن لا يكون ابن زنا، وذلك لأنّ الوظائف الاجتماعية لا سيما الدينية منها منوطة بمن يحبه الناس ويميلون إليه بطبائعهم لذا تراهم ينفرون غريزياً من المنبوذ الذي لم يلاقِ الرعاية الحسنة والمطلوبة.

وهناك توجيهات عدة للعلة التي من أجلها لا يُقتدى بابن الزنا بالمناصب الاجتماعية الدينية كإمامة الصلاة ومنصب القضاء وقبول الشهادة ونحوها، وليست من باب العقوبة عليه لجريرة وإنما لمصالح منها:

---

[1] التنقيح: ج١، ص٩٥.

أ . زجر الناس عن الأعمال المحرّمة وإبعادهم عنها بحيث إذا سمع أن ابن الزنا منبوذ من المناصب الدينية الهامة فلعله يرتدع عن عمله وقبيح فعله فيترك الزنا رحمةً بالوليد.

ب . أن المكوّنات الخَلْقية الأولى للفرد لها تأثير على كيانه المعنوي كالنطفة التي خلق منها والحليب الذي شرب منه والأم التي حملته... كلُّ ذلك له تأثير معنوي على تكوين الفرد النفسي والروحي تماماً كمن يأكل الحرام والشبهة فإن لهما تأثيراً عظيماً على الروح والقلب فيسبّبان الظلمة والكدورة مما يؤديان إلى سلب الهداية الخاصة أو عدم التوفيق لها، فكذا ابن الزنا، فإنه نتيجة حتمية لما زرع الوالدان من القبح والسوء، تماماً كمن لم يوفق للهداية المعنوية نتيجة ما ارتكبه من حرام جرّه على نفسه، ولا شيء أقبح من أن يظلم الإنسان نفسه.

وهناك تفسيرات أخرى كشحنا عنها صفحاً روماً للاختصار.

إذن فالمجتهد هو الفقيه الجامع لهذه الشرائط، وإذا شك المكلّف في شرطية شرط ما في مجتهد ما وجب عليه الفحص ليحرز ذمته بتقليده له.

وكلُّ مَنْ اجتمعت فيه هذه الشروط والصفات صار مصداقاً لما ورد عن مولانا الحجة المعظَّم الإمام المنتظر صاحب الزمان روحي فداه وعليه السلام قال:

«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله».

والمجتهد العادل لا ولاية له على الشريعة إلاّ في ثلاثة موارد هي: الفتوى والقضاء والأمور الحسبية، فلا يحقّ لغير الفقيه أنْ يتصرّف بهذه الموارد؛ لأنّها من مختصاته نيابةً عن مولانا الإمام المنتظر عجل الله فرجه الشريف، بل إنّنا لا نسمّيها ولايةً خاصّةً. كما هو ديدن المشهور. بل هي وكالة خاصّة عن الإمام عليه السلام، لذا لا يحق لغيره الجاهل بأمور الشريعة أن يتصرف بأمور العباد الدينية والدنيوية إلاّ على نحو ما دلَّ عليه الدّليل، فإن ذلك من مختصات العالم بالدين المأمون على الأموال والأنفس والأعراض، وكونه أميناً على هذه الأمور لا يقتضي له جواز التصرف بها كيفما يشاء وبأيّ كيفيّةٍ شاء.

من هنا وقع الخلاف على ولاية الفقيه العامة على رأيين:

الأول: لمشهور الفقهاء القائلين بعدم الولاية العامة، وإنما للفقيه ولاية خاصة على بعض الأمور التي تؤتى حُسبةً أو قربة إليه تعالى، كالأوقاف العامة أو الخاصة التي ليس لها متولٍ أو

راعٍ، وحفظ الأيتام الذين لا راعي لهم، وهو الأقوى عندنا وقد فصَّلناه في بعض بحوثنا الفقهية الأُخرى الخاصة بولاية الفقيه العامة.

الثاني: لبعض الفقهاء القائلين بعموم الولاية العامة للفقيه في عصر الغيبة ومنهم المصنّف الشيخ المظفّر. وقد فنّدنا ـ وبالتفاصيل الدّقيقة ـ مزاعمَ القائلين بالولاية العامّة في كتابنا "ولاية الفقيه العامّة في الميزان"؛ فلْيُرَاجَعْ.. ولكنْ لا بأس هنا أنْ نعطي صورة إجمالية عن مفهوم ولاية الفقيه والأدلّة التي اعتمدها أنصارها والإيراد عليها، وقبل البدء باستعراض أدلّتهم لا بدّ من لفت النظر إلى أنّ نفس الإتيان بضمير المفرد في لفظ الفقيه التابع للولاية بقولهم "ولاية الفقيه" وليس ولاية الفقهاء، يقتضي الإعتقاد بأنّ المراد منه تفرُّد الفقيه الواحد بمقدّرات الأمّة جميعاً حتى بخواصها من الفقهاء الآخرين سوآء الذين يشاطرونه بالرأي أم المخالفون له، بل له ولاية على الدّماء والأموال والأعراض وعلى الشريعة بكلّ أحكامها وتفاصيلها، لا لشيء سوى أنّه الحاكم فله أنْ يتصرف بالجميع كيفما يشاء وأنّى يشاء، من هنا حاول أتباع وأنصار هذه النظرية أنْ يركّزوا في أذهان الناس العوامّ والخواص وجوب الإعتقاد بوحدة المرجعية وانحصارها في فقيهٍ واحدٍ يُسمَّى بـ: "الوليّ الفقيه"، وقد غدت هذه القضية ـ منذ نشوء دولة ولاية الفقيه ـ إحدى القضايا التنظيمية المهمّة عند أنصار الولاية السياسية لارتباطها بنظرية ولاية الفقيه العامّة، ولكنّ هذا الارتكاز ليس له أصلٌ صحيحٌ في الأدلّة الشرعيّة ولا في فتاوى الفقهاء المتقدمين والمتأخرين بل ومتأخري المتأخرين أيضاً، ويتضح زيف ادّعاء الوحدة في المرجعية التي قامت من أجل تسلط فردٍ واحدٍ على جميع الأمّة بلا استثناء، بأنّ أدلة حجية الفتوى في حالة تعدد المفتين كأدلة حجية الرواية تدلّ على حجيتها بنحو صرف الوجود وطبيعي الموضوع الذي يصدق على الواحد والكثير بمرتبة واحدة من الصدق، فكما أنّ الخبر الواحد الدال على حكم حجة في مدلوله، فكذلك لو تعددت الأخبار الدالة على ذلك الحكم، فإنّ جميعها حجّة عليه، وبأيهما عمل المكلف كان مستنداً في عمله إلى الحجّة، كما يمكنه أنْ يستند في عمله إلى جميعها وإلى الطبيعي الجامع بينها، ولا يختص واحدٌ منها بالحجية ولا تقتصر الحجية على واحدٍ منها، كذلك الحال في الفتوى الواحدة للمجتهد الواحد والفتاوى المتعددة للمجتهدين المتعددين العدول، فإنّ جميع الفتاوى حجّة، ولا تختص واحدة منها بالحجية، ولا تقتصر الحجية على واحدة

منها، وكذلك الحال في الراوي والمجتهد، فإنّ أدلّة حجية خبر الثقة دلّتْ على كون الثقة حجة في الأحكام الشرعية، وأدلّة حجية مشروعية التقليد دلّتْ على كون الفقيه حجّة في الأحكام الشرعية من حيث كونه فقيهاً فيها جامعاً للشرائط، ومن حيث كون فتواه جامعة لشرائط الفتوى، فلا تختص الحجية بواحدة من الرّواة ولا بواحدٍ من الفقهاء، بصرف النظر عن إتفاقهم في كلّ شيء أو اختلافهم في بعض الموارد، ويكفي في الدّلالة على ذلك ما ورد في التوقيع الشريف من قول الإمام بقيّة الله المنتظر ﷺ: "وأمّا الحوادث الواقعة فارجِعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله"[١]، وما ورد إلى القاسم بن العلاء في توقيعٍ منه ﷺ قال: "فإنّه لا عُذْرَ لأحدٍ من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا، وقد عرفوا بأنّا نفاوضهم سرَّنا ونحمِّلَهم إياه إليهم"[٢].

ولا ريب في حجية جميع الفتاوى وأهلية جميع المفتين للمرجعية في صورة العلم بالإتفاق وعدم العلم بالإختلاف، ومن دون فَرْقٍ بين القول بوجوب تقليد الأعلم والقول بعدمه، وذلك للعلم بشمول دليل حجية الفتوى ومشروعية التقليد لجميع الفتاوى طبقاً لمواصفات الفتوى المقررة ضمن شروطٍ معيَّنةٍ. كما لا ريب في حجية فتوى المفتي في المسألة التي ى فتوى للمجتهدين الآخرين، إمّا لعدم نظرهم فيها أصلاً، وإمّا لتردّدهم وعدم جزمهم بحكمها، وذلك لشمول دليل الحجية لفتوى المفتي فيها وشمول دليل مشروعية التقليد له وإنْ لم يكن أعلم.

وأمّا في حالة العلم بالإختلاف بين المجتهدين في الفتوى، فهنا صورتان: الأولى أنْ نقول بشمول أدلّة حجية الفتوى لجميع الفتاوى المختلفة . بالمواصفات المقرَّرة . والمفتين المختلفين على نحو الحجية الشأنية، ومقتضى ذلك ثبوت الحجية التخييرية للجميع بالنسبة إلى المكلَّف الجاهل، وتكون الحجية فعلية باختياره والتزامه بإحدى الفتاوى ورجوعه إلى أحد المجتهدين. والثانية بأنْ نقول بعدم شمول دليل حجية الفتوى في جالة العلم بالإختلاف؛ لتعارض دليل الحجية مع نفسه، فإنْ كان المجتهدون متساوين في الفضيلة بإمكان المكلَّف التخيير، وإنْ كان

---

[١] وسائل الشيعة: ج١٨، ص١٠١، الباب الحادي عشر، صفات القاضي، ح٩.

[٢] وسائل الشيعة: ج١٨، ص ١٠٨ ، صفات القاضي، ح٤٠.

واحدٌ أعلم من الباقين يتعين الأخذ بفتواه بناءً على وجوب تقليد الأعلم، وإلاّ فيتخيّر واحداً منهم والأقوى اختيار الأورع والأتقى.

وبما تقدّم يتضح أنّه لا وجه للقول بلزوم انحصار المرجعية في مجتهدٍ واحدٍ حتى بناءً على القول بوجوب تقليد الأعلم في حالة الاختلاف في الفتاوى، كما إنّه لا يوجد أساسٌ علميٌّ معتَدٌّ به للإنكار الشائع في الأذهان يدلّ على وجوب وحدة المرجعية وتعينها، إلاّ على مبنى وجوب تقليد الأعلم مطلقاً وحتى في حالة الإتفاق في الفتوى مع المفضول، وهو مبنى لا أساس له في أدلّة مشروعية التقليد وحجية الفتوى، بل الثابت من الأدلّة إمكان تقليد أكثر من مجتهد في بعض الحالات، ويكون جميع المجتهدين المقلدين مرجعية واحدة لجميع الأمّة، بل من الممكن أيضاً من الناحية العلمية أنْ يكون عدّة مجتهدين مرجعية واحدة في موارد التبعيض في المسألة الواحدة، فلا ينحصر التقليد في واحدٍ منهم، ولا تتوزّع الأمّة بين مراجع متعدِّدين، يعتبر كلّ واحدٍ منهم نفسه مرجعاً وحيداً للأمّة في جميع ابواب الفقه، كما هو واقع المرجعية الدينية عندنا نحن الشيعة لا سيّما في القرون الأخيرة، فإنّ واقع المرجعية الدينية عند الشيعة هو تعدّد المراجع مع بناء أغلب فقهاء الشيعة في الأعصار الأخيرة على وجوب تقليد الأعلم، فلم يمرّ عهدٌ في تاريخ الإجتهاد والتقليد انحصرت فيه المرجعية في شخصٍ واحدٍ إلاّ ما يُحكى عن الالشيه الطوسي وهو أمرٌ لا يمكن الجزم به، بل كان للشيعة دائماً مراجع متعدِّدون، وربما يكون من بينوهم واحد أو اثنان أكثر شهرةً واتّباعاً من الآخرين، ولكنّ التقليد لم يقتصر أبداً على واحدٍ أو اثنين.. "ولا يخفى أنّ تعدُّدَ المرجعية وتوزّعها هو الذي يحفظ التشيع من الإنزلاق في مزالق السلطة، وذلك لعدم وجود رأسٍ يمكن النفوذ إليه وتلمُّس نقاط ضعفه، مضافاً إلى أنّ البديل إلى الآن لم يثبت جواه وهو نظرية الحزبية وولاية الفقيه، مع التأكيد على أنّه لا يمكن خلق فاتيكان للشيعة إلاّ في إيران أو العراق أو كلاهما محذور، ولو كانت المرجعية في زمن المستبدة موجودة .كما هي النظرية المقترحة اليوم . وضُربت كما حدث، لضربت مؤسسة المرجعية بكامل قوتها وكذا الحال في ثورة العشرين"[١] .

وتعدُّد المرجعية أو ما يُسمّى بالتبعيض في التقليد ينبغي أنْ لا يؤدّي بالمقلِّد الواحد إلى استعمال الرُّخص الشرعية عند كلّ فقيهٍ، فيأخذ من كلّ فقيهٍ ما يناسبه لتسيير أموره الدنيوية

---

[١] العلامة الراحل الشيخ محمّد مهدي شمس الدّين، الإجتهاد والتقليد:ص٤٨٠.

وأوضاعه المعيشيّة، فهذا مخالِفٌ لحكمة التشريع الدالة على الارتباط بالأحكام الشرعية الإلزامية، فاستعمال الرّخص يؤدي إلى التحلل من الأحكام الإلزامية وهو يستلزم الوقوع في المخالفة القطعية للأحكام الإلزامية في الشريعة الإسلاميّة، وقد شاهدنا بعض المتدينين على السّاحة اللبنانية ممّن يعمل بهذه التراخيص، ولم يقتصر الأمر على العوامّ فحسب، بل تعدّاه إلى جهة دينية جمعت زلل العلماء فاتخذها لنفسه مذهباً دينياً... وهو أمرٌ مرفوضٌ عقلاً وشرعاً بإجماع فقهاء الإماميّة، ووافقهم على ذلك فقهاء العامّة، فها هو الغزالي يقول: "وليس للعامي أنْ ينتقي من المذاهب في كل مسألة أطيبها عنده فيتوسّع"[٢] .

ونقل الشوكاني في إرشاد الفحول عن السنن للبيهقي عن الأوزاعي قال: "من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام، وروي عنه أنّه قال: يترك من قول أهل مكّة المتعة، ومن قول أهل المدينة السّماع وإتيان النساء في أدبارهن، ومن قول أهل الشّام الحرب والطاعة، ومن قول أهل الكوفة النبيذ..".

وحكى البيهقي عن إسماعيل القاضي قال: دخلتُ على المعتضد فرفع إليَّ كتاباً لأنظر فيه وقد جمع فيه الرخص من زلل العلماء وما احتجّ به كلٌّ منهم، فقلتُ لهم: مصنف هذا زنديق، فقال: لم تصحّ هذه الأحاديث على ما رويت، ولكنْ مَن أباح المسكر لم يبح المتعة، ومَن أباح المتعة لم يبح الغناء والمسكر، وما من عالِمٍ إلاّ وله زلّةٌ، ومَن جَمَعَ زَلَلَ العلماء ثم أخذ بها ذهب دينُهُ، فأمر المعتضدُ بإحراق ذلك الكتاب..[٣] .

وبالجملة؛فإنّ كلَّ مَنْ يرخّص للعوامِّ من الأحكام الإلزامية لا يُعتَبَرُ فقيهاً بنظر الخاصة فضلاً عن العامّة، كما إنّ المقلِّد للعالِم المرخّص لا يكون مبرِئاً للذمّة بتقليده لكونه متحلِّلاً من التكاليف الإلزامية مع علمه الإجمالي . إنْ لم يكن التفصيلي في بعض الأحيان . بحرمة ما يرتكبه أو ما يشكّ بحرمته مع كونه قادراً على السؤال لرفع الحرمة المشكوكة على أقلّ الاحتمالات؛ لأنّ القول ببراءة ذمّته عند الشّك في الحرمة لأصالة البراءة غير واردٍ . قبل الفحص عن الدّليل المعارِض . في حقّ الفقيه فضلاً عن العامي الذي لا يحقّ له العمل بالقواعد والأصول من دون النظر إلى رأي مقلّده، باعتبار أنّ العمل بها قد يكون مخالفاً

---

[٢] المستصفى من علم الأصول: ج٢، ص٣٩١.

[٣] الشوكاني، إرشاد الفحول: ص٢٧٢.

لفتوى مقلِّده؛ فكيف إذا كان هذا المقلَّد (بالفتح) انفتاحيَّاً على كلّ التيارات التشكيكيّة، فليست لديه ضابطة علميّة أو تقوائيّة تردعه عن ذلك، ومَن لا تُقى له فلا دِينَ له...!.

والحاصل: إنّ القول بوحدة المرجعية أو التقليد يترتب عليه مخالَفةٌ شرعيّةٌ للمقلِّد الذي تنجز عنده أعلمية مَن يقلّده . والتنجُّز إمّا بالقطع والوجدان وإمّا بالبيّنة . ومخالفتهما من المحرَّمات القطعية باتفاق عامّة الفقهاء حتى على مسلك ولاية الفقيه القائلين بأعلمية الوليّ الفقيه، وأمّا بناءً على عدم وجوب تقليد الأعلم فالأمر أشكل؛ وذلك لأنّ أصحاب نظرية وحدة المرجعية يبنون نظريتهم على أطروحتين:

(**الأولى**): أطروحة وجوب تقليد الأعلم المبنيَّة على أنّ الفقيه المتولي للسلطة والحاكمية هو الأعلم، وقد روَّجَ لها كثيراً أنصارُ ولاية الفقيه؛ ليحصروا المرجعية في السيد الخميني..

هذه الأطروحة لا يمكن لأتباعها الاستمرار بها؛ إذ لا يمكن افتراض أنّ كلّ مَن يتولّى السلطة الفعلية في الدّولة هو دائماً الأعلم، فقد يتمكن من توليها أيضاً غير الأعلم، فحصرها بالأعلم ليس عليه مستندٌ علميٌّ أو فقهيٌّ، وبالأخصّ أنّ إعمال سلطة الولاية لدى صاحبها المتسمي بها، يمكنه بواسطتها أنْ يغيّر العناوين الأوّلية إلى ثانوية، فأيُّ داعٍ حينئذٍ لوجود فقيه أعلم يترأس السلطة ما دام يملك ولايةً كبرى لا يبقى أمامها شيءٌ اسمه العلم أو علمٌ يصدر من الأعلم، فبإمكان غير الأعلم . بحسب نظرية الولاية المطلقة . أنْ يُعمل ولايته في حال تسنّم عرش السلطة، وهذا ما حصل بعد وفاة السيد الخميني فإنّه استعمل الولاية من دون أنْ يدّعي أنّه أعلم من السابق عليه، لذا فإنهم اضطروا بعد وفاة المؤسِّس تعديل هذه الأطروحة وفقاً للمحذور الذي أشرنا إليه.

(**الثانية**): أطروحة توحيد الشيعة في المواقف الشرعية من القرارات السياسية والعسكرية الكبرى في القضايا المتعلقة بمصلحة الدول والأمّة، ولا يتمّ ذلك إلاّ من خلال توحيد مرجع التقليد، إذ مع تعدُّد المرجعيات يمكن لفقيهٍ آخر أنْ يُفتي لمقلّديه أو يحكم برأيٍ آخرَ في القضية، فيحدث نتيجةً لذلك انقسامٌ يؤدّي إلى تصدُّع وحدة الشعب والأمّة ويعرّض سلامة الدولة والأمّة للأخطار.

والجواب:

(**أوّلاً**): إنّ نفس أطروحة التوحيد أمرٌ تبرُّعيٌّ لا مستند له في الكتاب والسنة، بل هو استحسان له خلفيات عامية يسمونه "المصالح المرسلة" ويعنون بها المصلحة التي قد تستند إلى أصلٍ كليّ أو جزئيٍّ"، أو "أنّها الوصف المناسب الملائم لتشريع الحكم الذي يترتب على ربط الحكم به جلب نفع أو دفع ضرر".

ويعبر عن المصلحة المرسلة بالاستصلاح أيضاً، فالمالكية والحنبلية من المذاهب العامية اعتبروها الدليل الشرعي الأساس في السياسات الدنيوية والمعاملات وقدمها على ما يعارضها من النصوص عند تعذر الجمع بينها، والشافعية اعتبروها مناهضة للدين، لذا قال الشافعي: "لا استنباط بالاستصلاح ومن استصلح فقد شرع كمن استحسن، والاستصلاح كالاستحسان متابعة للهوى"، والمعلوم عند الإمامية أنّ الاستصلاح لا يعتبر حجّةً عندهم فضلاً عن كونه أصلاً تشريعياً مستقلاًّ، وذلك من جهة أنّ الظنون التي لم يقم على اعتبارها دليلٌ قطعيٌّ لا حجية لها، مضافاً إلى أنّ الاعتماد على الاستصلاح يعني تقديم المصلحة الالشخصية على الأحكام الإلزامية، من هنا لجأ مالك إلى الصلاحية التامة لدى الفقيه المستصلح فبإمكانية استحلال القتل وأخذ المال لمصالح يقتضيها في غالب الظنّ وإنْ لم يجد لها مستنداً...!.

(**ثانياً**): يترتب إشكالية على أصل مشروعية عدول المكلف عن فقيهٍ قلّده على نحوٍ صحيحٍ إلى فقيهٍ آخر، إذا كان مبنى الفقيهين على وجوب تقليد الأعلم، وكانت الأمارة الشرعية قائمة عند المقلد على أعلمية مقلده، كما يترتب إشكالٌ آخر على الفقهاء الآخرين فيما إذا كانوا لا يرون الولاية العامّة للفقيه، فلا يجوز لهم إمضاء أحكامه وقراراته السياسية وإلزام مقلديهم باتباعها، خاصةً في الموارد التي يترتب عليها الضمان مثل التصرفات التي تتعلق بالدّماء كالقتل أو الحرية كالسجن والحجز أو المال كالمصادرات والغرامات والضرائب، مع العلم بأنّ أدلّة وجوب إمضاء حكم الحاكم وعدم جواز نقضه خاصّةً بالقاضي في صورة الترافع، فلا تشمل صورة الأحكام السياسية والإدارية والإقتصادية والتنظيمية وغيرها من الأحكام التي تقتضيها وتستلزمها ممارسة حكم المجتمع وإدارة الدولة.

(**ثالثاً**): مع التسليم بمشروعية إقامة الدولة الإسلامية في عصر غيبة الإمام الثاني عشر عليه السلام لا ينبغي تقييد مشروع إقامة الدولة الإسلامية بنظرية فقهيّة يقوم الجدلُ حول صحّتها وسيبقى الجدلُ قائماً حولها وهي نظرية ولاية الفقيه العامّة، فإقامة الحكومة الإسلامية لا

تدور مدار توحيد المرجعية على رأي فقيهٍ واحدٍ، بل يمكن إقامة دولة من دون أنْ يكون لفقيهها سلطة حاكمة على تصرفات الفقهاء الآخرين أو إلغاء فتاويهم، مضافاً إلى أنّ تقييد مشروع إقامة الدولة الإسلامية بهذه النظرية يؤدي إلى انقسام الفقهاء حول مشروع الدولة بين قائلٍ بشرعية هذا المشروع وهم القائلون بالولاية العامة للفقيه، وبين قائلٍ بعدم شرعيته وهم القائلون بعدم ثبوت الولاية العامّة للفقيه، وهؤلاء أكثر عدداً من أولئك، فإنّ الإتجاه الفقهي الغالب في الفقه الإمامي الإثني عشري هو القول بعدم ولاية الفقيه إلاّ في دائرة ضيقة جداً وفي موارد محددة.

وهذا الإنقسام بين الفقهاء وإزاء مشروع الدولة الإسلامية سيؤدي إلى انقسام المجتمع والأمّة إزاء هذا المشروع لارتباطهما بالفقهاء تقليداً واتباعاً على المستوى الفقهي والقيادي.

• **أدلة الولاية العامة للفقيه والإيراد عليها:**

لقد اعتمد مؤسسو الولاية العامّة للفقيه على وجوه هي الآتية:

(**الوجه الأوّل**): جملة من الآيات القرآنية الدالة ـ بحسب زعم مؤسسي الولاية العامة ـ على المدّعى، وهي ثلاثة، نقتصر على واحدة منها ونحيل القارئ إلى كتابنا "ولاية الفقيه العامة في الميزان" فقد فصّلنا فيه الرّدود على استدلالاتهم بالآيات، وهنا نقتصر على الآية الأولى من تلكم الآيات وهي قوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾ [النساء:٦٠].

تقريب الإستدلال من وجوه:

الوجه الأوّل: إدّعى أصحاب النظريّة المذكورة بأنّ الآية أمَرَتْ بطاعة أولي الأمر، ومصطلح: "أولي الأمر" عامٌ وليس خاصّاً بأناس معيَّنين؛ لأنّ الأخبار وإنْ فسَّرَتْ "أولي الأمر" بأئمّة آل البيت عليهم السَّلام [إلاّ إنه لا يجوز التفسير الحصري المصداقي، إنطلاقاً من قاعدة: "المورد لا يخصِّص الوارد"،...إضافةً إلى أنّ أسلوب "الجري" المعتَمَد لدى العديد من المفسِّرين لا سيّما مفسِّري الإماميّة، يثبت وجود مصاديق متعدِّدة وغير محصورة لأولي الأمر، كما إنّ المراد من أولي الامر هم أصحاب الحلّ والعقد لدى بعض مفسِّري السُّنّة، وانطلاقاً من اقتضاء التناسب بين الحكم والموضوع في الآية؛ فإنّ المراد من أولي الأمر في

عصر الغيبة هم الفقهاء العدول الواجدون لشروط الإمامة والقيادة، ويجب ـ حسب الآية ـ إطاعتهم بشكلٍ مطلَق، ولا يجوز عصيان أوامرهم][1].

يرد عليه:

(**١**) **.** إنّ تطبيق المدَّعِي فِقرة "أولي الأمر" في الآية المبارَكة على القاعدة الأصوليّة "المورد لا يخصِّص الوارد" لا يترك حينئذٍ فضيلة ولا كرامة لآل محمّد صلّى الله عليه وآله وسلَّم، إذ لو أخذ بعموم تلك القاعدة وطبقناها على الآيات الخاصّة بآل محمّد عليهم السَّلام، لانتفت الفضيلة والكرامة والخصوصيّة عن أولئك الأطهار الأخيار، وفي ذلك مَحْقٌ لفضائلهم ومعاجزهم وكراماتهم، وللخصائص الذاتيّة التي حباهم بها المولى.

(**٢**) **.** إنّ القاعدة المذكورة تتعلّق بالأحكام العامّة دون الخصائص والفضائل وإلاّ لألغينا الخصوصيّة عن آل البيت عليهم السَّلام في آية التطهير وآية الولاية، وآيتي الإكمال والبلاغ وغيرهم من الآيات، مع أنّ أحداً من فقهاء الإماميّة لم يلتزم بشمولها لغير آل البيت عليهم السَّلام، ففي القرآن الكريم خطابات لفئاتٍ معهودة، صَدَرَتْ على نحو القضيّة الخارجيّة[*]؛ فإنها لا تَعُمُّ بلفظها غيرَ مَن نزلَتْ بحقّهم وإنْ كانت عامة بملاكها إذا كان قد أُحْرِزَ يقيناً، كلّ ذلك في غير الخصائص، وأمّا في خصائص آل البيت فلا يمكن إحراز أنّ ملاكها أعمّ مما نزلت الآية بحقهم.

وهناك بعض الآيات في غير خصائص الأئمّة، لا يمكن أنْ نعمِّم لفظها لغير مَنْ نزلَتْ بحقّهم، فقوله تعالى: ﴿**الّذين استجابوا لله والرّسول من بعد ما أصابهم القرحُ للذين أحسنوا منهم واتقوا أجرٌ عظيم، الّذين قال لهم الناس إنّ الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونِعْمَ الوكيل**﴾ (آل عمران/١٧٢ ـ ١٧٣).

الشاهد في قوله تعالى: ﴿**قال لهم الناس**﴾ إشارة إلى أناس معهودين أو فردٍ معهود، والمقصود من ﴿**الناس**﴾ الّذين جمعوا لهم، هم أصحاب أبي سفيان، وعليه فالآية نزلَتْ في

---

[1] السيد محمّد مصطفوي/نظريات الحكم والدولة: ص٢١٩ ط١ عام١٤٢٣هـ، نشر معهد الرسول الأعظم.

[*] القضيّة الخارجيّة هي عبارة عن معهوديّة الموضوع في القضيّة، كقولك: أكرم مَنْ في المسجد أو مَنْ في المدرسة، تريد مَن هو في مسجد البلد أو مدرسته في الحال الحاضر، وليس في كلّ الأزمان، وكلّ المساجد والمدارس على الإطلاق.

جماعة خاصّة فلا يمكن تعميم لفظها إلى غير مَنْ نزلَتْ بحقهم الآية وهم نعيم بن مسعود الأشجعي الّذي أشاع الخبر، وأبو سفيان الّذي جمع على المؤمنين الرّجال والعتاد لقتالهم، وأمّا تعميم الدّلالة بحيث يأتي أفراد آخرون يلقون الرّعب في قلوب المؤمنين فهو أمرٌ راجع إلى بطون القرآن الكريم، مضافاً إلى أنّ كلّ الناس في كل زمن يلقون الرّعب في قلوب المؤمنين، بل إنّ كثيراً من الكفار الّذين لا يدينون بالإسلام قد تكون معاملتهم للمسلمين أفضل من معاملة المسلمين لبعضهم البعض.

إنْ قيل: لِمَ لا يكون من بطون آية الإطاعة في القرآن الكريم هو إطاعة الفقهاء؟

قلنا: لأنّ دلالتها واضحة على عصمة أولي الأمر المنصوص عليهم بالأخبار، وقد قامت الضرورة والإجماع على عدم عصمة الفقهاء فلا تدخل في مفهوم بطون القرآن، وكذا ثمّة أيات أُخر لا يمكن تعميم لفظها على غير مورد نزولها منها قوله تعالى: ﴿**إنّ الّذين كفروا سواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون، ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذابٌ عظيم**﴾ (البقرة/٦-٧).

والمراد من خطاب الّذين كفروا هم الّذين كانوا على عهده صلّى الله عليه وآله وسلَّم وعاندوا واصرّوا على اللجاج بعد وضوح الحق وسطوع البرهان، وليس مطلَق الكفار على مرّ الزمان لاستلزامه اللغويّة في الإنذار.

قال العلاّمة الطباطبائي رحمه الله : "ولا يبعد أنْ يكون المراد هم الكفار من صناديد قريش وكبراء مكّة الّذين عاندوا في أمر الدين ولم يألوا جهداً في ذلك، إذ لا يمكن استطراد هذا التعبير في حقّ جميع الكفار وإلاّ لانسدّ باب الهداية، فالأشبه أنْ يكون المراد من "الذين كفروا" هاهنا وفي سائر الموارد من كلامه تعالى هم كفار مكّة في أوّل البعثة إلاّ أنْ تقوم قرينة على خلافه...نظير ما سيأتي أنّ المراد من قوله: ﴿**الّذين آمَنوا**﴾ فيما أطلق في القرآن من غير قرينة على إرادة الإطلاق، هم السابقون الأولون من المؤمنين، خُصُّوا بهذا الخطاب تشريفاً".

وهكذا قال رحمه الله في تفسير سورة ﴿**الكافرون**﴾: هؤلاء قوم معهودون لا كلّ كافر، ويدلّ عليه أمره صلّى الله عليه وآله وسلَّم أنْ يخاطبهم ببراءته من دينهم وامتناعهم من دينه.

(٣) . دعواه التناسب بين الحكم والموضوع في الآية يقتضي أنْ يكون المراد من ﴿**أولي الأمر**﴾ هو الفقهاء مخدوشة ومغشوشة، إذ الموضوع فيها منحصر ومتعيِّن بالأئمّة المعصومين، فتعميم الموضوع على الفقهاء هو أصل الخلاف ومصادَرة بالمطلوب(*)، بل هو أعم من المدَّعى، إذ المدَّعى هو خصوص أولي الأمر، والشمول إلى غير الأئمّة بحاجة إلى دليل لفظي وقرينةٍ قطعيّة تُعيِّن ذلك وهي مفقودة هنا.

ولنا إيرادات قيّمة ومهمّة على استدلال العامّة بالآية الشريفة على إطاعة الفقهاء والأمراء والحكّام فلتراجع(**).

الوجه الثاني:

تقريب الإستدلال على ولاية الفقيه العامّة بتقرير آخر مفاده:

إنّ عموم الخطاب في الآية المبارَكة لكلّ الأزمان حتى زماننا، كزمان نزول الآية وليّاً للأمر وإلاّ أصبح العموم فيها لغواً وليس في زماننا هذا غير الفقيه الجامع للشرائط يصلح أنْ يكون وليّاً للأمر لأنه الّذي له الأهليّة لرجوع الناس إليه في أمورهم المعادية والمعاشيّة لا سيّما الأمور المتجدّدة الحادثة...مضافاً إلى ما في التوقيع الشريف من قوله عليه السلام: وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا.

فإنه يدلّ على أنّ الفقهاء ولاة الأمر في هذا العصر، فإذا ضممنا ذلك إلى الآية الشريفة يشكِّل حينئذٍ صغرى وهو التوقيع، وكبرى وهي الآية، فتكون نتيجة هذا القياس وجوب إطاعة الفقهاء في هذا العصر، وهو ملازم لولايتهم بل لدى الحقيقة لا يقصد من البحث عن الولاية لهم إلاّ إثبات وجوب إطاعتهم، وبعبارة أخرى: إنّ التوقيع الشريف يثبت وجوب الرّجوع للفقهاء في هذا العصر والآية الكريمة تثبت وجوب الإطاعة لولاة الأمر، فلا بدّ أنْ يكون الفقهاء ولاة الأمر وإلاّ لَمَا وَجَبَ الرّجوع إليهم.

(*) المصادَرة بالمطلوب: هو أنْ يؤخذ المطلوب بعينه ويُجْعَل مقدِّمة قياسيّة بلفظٍ مرادفٍ بالمغايرة بين المقدّمة والمطلوب. فالمطلوب هنا هو ولاية الأمر، جعلها المشكك مقدّمة قياسيّة، موسّعاً من لفظ "الولي"، جاعلاً الولاية ذات مصاديق متعدّدة أحدها ولاية الفقيه، مما سبّب مغايرة بين المطلوب والمقدّمة. أو أنه جَعَلَ المطلوب ـ وهو ولاية الأمر ـ هو نفس ولاية الفقيه.

(**) شبهة إلقاء المعصوم عليه السلام نفسه في التهلكة ودحضها: ١/٣٣٢ ـ ٣٤١.

يرد عليه:

(١) **.** دعواه عموم الخطاب في الآية لكلّ الأزمنة وإلاّ لكان العموم لغواً خلاف ما ورد في الأخبار من أنها خاصّة بأئمّة آل البيت عليهم السَّلام، فقد جاء في صحيحة الحسين بن أبي العلاء، قال: ذكرتُ لأبي عبد الله عليه السلام قولنا في الأوصياء أنّ طاعتهم مفترَضَة، فقال عليه السلام: نعم، هم الّذين قال الله تعال:﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم**﴾.

وفي الكافي بسند معتبر عن مولانا الإمام أبي جعفر عليه السلام قال في تفسير قوله تعالى: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم**﴾ إيانا عنى خاصّة، أمر جميع المؤمنين إلى يوم القيامة بطاعتنا.

وبسندٍ صحيح عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن قول اللّه عزّ وجلّ: ﴿**أطيعوا اللّه وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم**﴾ فقال: نزلت في عليّ بن أبي طالبٍ والحسن والحسين عليهم السّلام، فقلت له: إنّ النّاس يقولون فما له لم يسمّ عليّاً وأهل بيته عليه السّلام في كتاب اللّه عزّ وجلّ؟ قال: فقال: قولوا لهم: إنّ رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلّم نزلت عليه الصّلاة ولم يسمّ اللّه لهم ثلاثاً ولا أربعاً حتّى كان رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلّم هو الّذي فسّر ذلك لهم ونزلت عليه الزّكاة ولم يسمّ لهم من كلّ أربعين درهماً درهم حتّى كان رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلّم هو الّذي فسّر ذلك لهم ونزل الحجّ فلم يقل لهم طوفوا أسبوعاً حتّى كان رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلّم هو الّذي فسّر ذلك لهم ونزلت ﴿**أطيعوا اللّه وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم**﴾ ونزلت في عليٍّ والحسن والحسين فقال رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلّم في عليٍّ: من كنت مولاه فعليّ مولاه، وقال صلّى الله عليه وآله وسلّم: أوصيكم بكتاب اللّه وأهل بيتي فإنّي سألت اللّه عزّ وجلّ أن لا يفرّق بينهما حتّى يوردهما عليّ الحوض فأعطاني ذلك، وقال: لا تعلّموهم فهم أعلم منكم، وقال: إنّهم لن يخرجوكم من باب هدًى ولن يدخلوكم في باب ضلالةٍ فلو سكت رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلّم فلم يبيّن من أهل بيته لادّعاها آل فلانٍ وآل فلانٍ ولكنّ اللّه عزّ وجلّ أنزله في كتابه تصديقاً لنبيّه صلّى الله عليه وآله وسلّم ﴿**إنّما يريد اللّه ليذهب عنكم الرّجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً**﴾ فكان عليّ والحسن والحسين وفاطمة عليه السّلام فأدخلهم رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلّم تحت الكساء في بيت أمّ

سلمة ثمّ قال: اللّهمّ إنّ لكلّ نبيٍّ أهلًا وثقلًا وهؤلاء أهل بيتي وثقلي فقالت أمّ سلمة ألست من أهلك؟ فقال: إنّك إلى خيرٍ ولكنّ هؤلاء أهلي وثقلي فلمّا قبض رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلّم كان عليّ أولى النّاس بالنّاس لكثرة ما بلّغ فيه رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلّم وإقامته للنّاس وأخذه بيده فلمّا مضى عليّ لم يكن يستطيع عليّ ولم يكن ليفعل أن يدخل محمّد بن عليٍّ ولا العبّاس بن عليٍّ ولا واحداً من ولده إذاً لقال الحسن والحسين إنّ اللّه تبارك وتعالى أنزل فينا كما أنزل فيك فأمر بطاعتنا كما أمر بطاعتك وبلّغ فينا رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلّم كما بلّغ فيك وأذهب عنّا الرّجس كما أذهبه عنك فلمّا مضى عليّ عليه السّلام كان الحسن عليه السّلام أولى بها لكبره فلمّا توفّي لم يستطع أن يدخل ولده ولم يكن ليفعل ذلك واللّه عزّ وجلّ يقول وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعضٍ في كتاب اللّه فيجعلها في ولده إذاً لقال الحسين أمر اللّه بطاعتي كما أمر بطاعتك وطاعة أبيك وبلّغ فيّ رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وسلّم كما بلّغ فيك وفي أبيك وأذهب اللّه عنّي الرّجس كما أذهب عنك وعن أبيك فلمّا صارت إلى الحسين عليه السّلام لم يكن أحد من أهل بيته يستطيع أن يدّعي عليه كما كان هو يدّعي على أخيه وعلى أبيه لو أرادا أن يصرفا الأمر عنه ولم يكونا ليفعلا ثمّ صارت حين أفضت إلى الحسين عليه السّلام فجرى تأويل هذه الآية وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعضٍ في كتاب اللّه ثمّ صارت من بعد الحسين لعليّ بن الحسين ثمّ صارت من بعد عليّ بن الحسين إلى محمّد بن عليٍّ عليه السّلام وقال الرّجس هو الشّكّ واللّه لا نشكّ في ربّنا أبداً.

والأخبار في هذا الصدد متواترة فلتُراجع الأخبار المفسّرة لآية إطاعة أولي الأمر الّذين هم خصوص آل محمّد عليهم السَّلام.

وعليه؛فالآية تفيد الإطاعة المطلقة بحيث تشمل الأمور الشخصيّة والموضوعات الخارجيّة حتى الخاصّة منها، عدا عن شمولها للأحكام، مما يقتضي عصمة المأمور بإطاعتهم، وهو غيرُ ثابتٍ لغير المعصوم بإجماع الأمّة، فيتعيّن حينئذٍ وجوب إطاعة آل البيت مطلَقاً في كلّ حالاتهم وأزمانهم، وهذا دليل عصمتهم وطهارتهم، لا يشاركهم في ذلك أحدٌ من افراد الأمّة قطعاً، وليس في الآية إشارة إلى وجوب إطاعة الفقيه في الأحكام الشرعيّة أيضاً لأنّ لسان الإطاعة في الآية هو بيان الواقع بما هو هو لا بما أنه قد يصيبه أو يخطئُه، ومعلوم أنّ الفقيه

الوالي وغير الوالي لا يصيب الواقع دائماً ولعلّه لا يعكس بآرائه عن الواقع في أغلب الأحيان، إذن فكيف تجب إطاعته مطلقاً وهل الأمر بالإطاعة سوى أمراً بإطاعة الخطأ؟!

إنْ قيل: إنّ الأمر بإطاعة الخطأ غير المتعمد مغفور بالآية.

قلنا: ليس في الآية ما يشير إلى الأمر بإطاعة الخطأ حتى يكون مغفوراً بل العكس هو الصحيح، فإنّ الآية أمرت باتباع الصواب دائماً حيث يدور مع أولي الأمر الّذين تجب إطاعتهم مطلقاً مما يستلزم أنْ يكون وليُّ الأمر معصوماً، وأين هذا من الفقيه الوالي؟!!

ولو فرضنا جدلاً أننا لم نستفد من الآية الشريفة ما ذكرناه آنفاً، وعمدنا إلى ادّعاء إفادتها بأنّ عنوان وليّ الأمر مفهوم مطاط يصدق على غير المعصوم، فإنّ هذا الإدعاء تتوقف صحتُهُ وإمكانُ الإلتزام به على مساعدة ما ورد من أخبار عن ائمتنا عليهم السَّلام، فإن كان هذا الإدّعاء موافقاً لما ورد في تفسير الآية فيأخذ به وإلاّ فلا، وحيث تقدّم معنا أنّ الأخبار معارضة لهذا الإدّعاء فلن يكون منا حينئذٍ إلاّ رفضه لكونه على خلاف ما ثبت عنهم عليهم السَّلام.

فالآية إذن مختصّة بآل محمّد، فمن أين جاء العموم الّذي ادّعاه الكاتب المذكور؟! والقَدَر المَيَقَّن أنّ أولي الأمر هم آل محمّد، والقَدَر المتيقن في مقام التخاطب يمنع من الأخذ بالإطلاق.

(٢) . كلّ ما أوردناه على التقريب الأول، نورده هنا على صاحب هذا التقريب، مع إضافة أنّ مفاد الآية العصمة المطلَقة لأولي الأمر، ولا أحد يدّعي أنّ الفقهاء معصومون . حتى الكاتب نفسه لا يدّعي العصمة للفقهاء . فالثابت للإمام عليه السلام بنصّ الآية إطلاقاً وشمولاً، ليس ثابتاً لغير المعصوم عليه السلام بإجماع المسلمين، فلا يكون الفقيه ممّن يشمله الوصف في الآية بما له خصوصيّة الإطاعة في كلّ شيء، فإذا لم يشمل الوصفُ الفقيهَ فكيف يُدَّعى العموم في أولي الأمر؟!

(٣) . لقد خلط المقرّر بين الصغرى والكبرى من حيث المادّة والصّورة. فقاس الفقهاء على الأئمّة المعصومين، من حيث إنّ الصغرى هو التوقيع والكبرى هي الآية، فالتوقيع يقول لنا: ارجعوا إلى الفقهاء في الحوادث الواقعة، والكبرى تقول لنا: أطيعوا أولي الأمر،فجعل الكبرى عين الصغرى، مع أنّ الكبرى مختصّة بآل محمّد لدلالة الآية على وجوب إطاعتهم

المطلَقة التي تستلزم العصمة المطلَقة، فالكبرى وهي الآية تشير إلى الإطاعة المطلَقة لأولي الأمر مما يستلزم وجوب عصمتهم حسبما أفدنا آنفاً، وأين هذا من إطاعة الفقيه التي لا أعتقد أنّ المقرّر يدّعيها للفقهاء، بمعنى أنه لا يعتقد بوجوب عصمة الفقهاء، وعليه فكيف يثبت الإطاعة المطلَقة للفقهاء مع أنّ الآية ليست في مورد بيان إطاعة الفقهاء بل هي في مقام بيان إطاعة الأئمّة المطلَقة، فالموضوع مختلف فالفقهاء شيء، والأئمّة شيء آخر، فالخلط بين الموضوعين من مادّة القياس وصورته واقع لا محالة.

(٤) . لو كان المراد من "أولي الأمر" الفقهاء في جميع الأعصار لاستلزم ذلك أنْ يكونوا كلّهم حكاماً منصوبين على الناس وهو في غاية البطلان، ويستلزم التنازع والتقاتل والفتنة بين الفقهاء أنفسهم أو أتباعهم وهو قبيح لا يمكن تشريعه وصدوره من الحكيم المتعال.

مضافاً إلى أنّ وجوب إطاعة كلّ الفقهاء لكونهم ولاةً عسرٌ صعب مستصعب بل يكاد يكون مستحيلاً، إذ كيف يمكن إرضاء هذا الكمّ الهائل من الفقهاء وهم أنفسهم لا يرضون عن بعضهم البعض؟! وقهرهم على قبول ولاية واحدٍ منهم والتسليم إليه خلاف العدل، وخلاف الإطلاف في الآية على فرض التسليم بأنّ مفهوم أولي الأمر يشمل الفقهاء بعد آل البيت عليهم السَّلام.

الوجه الثالث:

تقريب الإستدلال به: إنّ أولي الأمر هم آل البيت وهو القدر المتيقَّن ولكن من الممكن أنْ يكون الحصر إضافيّاً بالنسبة إلى حكّام الجور، فاقتضى الأمر أنْ يكون آل البيت هم المصداق الأبرز لأولي الأمر، قال صاحب التقريب بالعبارة الآتية:

[لا إشكال عندنا في أنّ الأئمّة الإثني عشر هم المستحقون للإمامة بعد النبي بالنص والأفضليّة، وهم القدر المتيقن من أولي الأمر في الآية والمصاديق البارزة لهذا العنوان، وكان على الأمّة بيعتهم وإطاعتهم، ولكن من المحتمل أنْ يكون الحصر في الأخبار المشار إليها[*] حصراً إضافياً بالنسبة إلى حكام الجور المتصدّين للحكومة في أعصار الأئمّة، فأرادوا عليهم السَّلام بيان أنّ الحق لهم وأنّ هؤلاء المتصدّين ليسوا أهلاً لهذا الأمر..إلى أنْ قال: ومضامين

(*) كخبر بريد وأمثاله تعقيباً على آية الإطاعة: "إيانا عنى...".

القرآن الكريم لا تتقيّد بموارد النزول والمصاديق الخاصّة، والجري والتطبيق في بعض الرّوايات على بعض الموارد لا يمنع من التمسّك بالإطلاق والعموم].

وقال في موضع آخر:

[المحتملات في "أولي الأمر ثلاثة" في الآية الشريفة ثلاثة"

١ . أنْ يُراد بهم الأمراء والحكّام مطلَقاً كيف ما كانوا.

٢ . أنْ يُراد بهم خصوص الأئمّة الإثني عشر المعصومين كما دلّ عليه ظاهر بعض الأخبار المرويّة عنهم عليهم السَّلام.

٣ . أنْ يُقال: إنّ المراد بهم بمناسبة الحكم والموضوع مَن له حقّ الأمر والحكم شرعاً، فمن ثبت له هذا الحقّ وجب قهراً إطاعته في ذلك وإلاّ لصار جعل الحقّ له لغواً، وحقّ الأمر شرعاً لا ينحصر في المعصوم، بل يثبت لكلّ مَن كانت حكومته مشروعة بالنصب أو بالإنتخاب الممضي شرعاً ولكن في حدود حكومته..

يرد عليه:

١ . إنّ القول بحصر أولي الأمر بشخص الأئمّة عليهم السَّلام على نحو الحصر الإضافي يلغي دور الأئمّة عليهم السَّلام في حال انعدم حكّام الجور وخَلَتْ الأرض من الظالمين عند ظهور مولانا الإمام الحجّة المهديّ عَجَّلَ الله تعالى فَرَجَه الشريف، مع أنّ دورهم عليهم السّلام أشمل وأعمّ من مسألة دفع الظلم والجور ،وبالتالي فلا يكون الحصر إضافياً في مقابل حكّام الجور، بل إنّ من مهام وظائفهم هو الهداية التشريعيّة العامّة والخاصّة،وكذا الهداية التكوينيّة لعامّة المخلوقات، فلا يصحّ حينئذٍ إدّعاء أنّ حصر الولاية بهم في مقابل أمراء الجور، وذلك لأنّ آدم عليه السلام كان خليفةً وولياً للأمر مع أنه لم يكن في مقابله أمراء جور لتكون خلافته في مقابل خلافة الجائرين، مضافاً إلى أنّ إمامة موالينا الإمامين الحسن والحسين قائمة سوآء أكان ثمّة جائرون أم لا لقول الرّسول الأكرم بحقهما: هما إمامان قاما أو قعدا، وكذا إمامة مولانا الحجّة المنتظر عليه السلام، وينسحب الدّور إلى أشخاص الأنبياء، فهل يا ترى يعتقد صاحب الدّعوى بأنّ نبوات الأنبياء كانت إضافيّة من أجل إبطال جور الجائرين، فإذا كان الأمر كذلك، إذاً فماذا يقول عن نبوّة يحيى حيث آتاه الحكم صبياً، وآتى الخضر عليه السلام من لدنه عِلْماً حضورياً؟!!

٢ . القول بالحصر الإضافي إنما يتمّ في حال قامت القرينة اللفظيّة علىذلك، وإلاّ فعند عدم وجود قرينة تدلّ على الحصر الإضافي؛ فإنّ الأصل هو الإطلاق والشمول في إمامتهم، والحصر الإضافي بمثابة المعنى المجازي لا يصحّ الأخذ به إلاّ إذا قامت قرينة واضحة تصرفه عن المعنى الحقيقي، فإذا تجرّد اللفظ من القرينة؛ فإنّ الأصل فيه هو كونه حقيقيّاً حتى تأتي القرينة وتصرفه إلى المعنى المجازي، وهنا هكذا؛ فإنّ الأصل في أولي الأمر هو أهل البيت وأنّ طاعتهم مطلَقة وحقيقيّة وليست في مقابل حكام الجور حتى يكون الحصر إضافياً حسبما أفاد المنتظري.

٣ . إحالة المنتظري القول بالحصر الإضافي إلى الإحتمال (حيث قال: لكن من المحتمل أنْ يكون الحصر في الأخبار المشار إليها حصراً إضافياً..) يشعر بالضعف، وأنّ فهمه لأخبار ولاة الأمر يعتبر فهماً تبرعياً استحسانياً موافقاً لأخبار العامّة الّذين فسّروا ولاة الأمر في الآية بالأمراء والحكّام والعلماء. ولا خير فيما وافق حكّام العامّة وقضاتهم.

ودعواه بأنّ مضامين القرآن الكريم لا تتقيّد بموارد النزول والمصاديق الخاصّة والجري والتطبيق في بعض الرّوايات على بعض الموارد لا يمنع من التمسّك بالإطلاق والعموم، دونها خرط القتاد؛ إذ إنّ هذا الإستظهار المعوجّ يلغي ـ حسبماء أفدنا سابقاً ـ خصوصيّة الكرامة والفضيلة لآل البيت ولا يُبقي من آيات الخصائص أثراً في قاموس الخصائص النفسيّة والرّوحيّة لآل البيت عليهم السَّلام، وهل يتصوّر عاقل بإمكان إلغاء خصوصيّة التطهير لآل البيت عليهم السلام بدعوى أنّ الآية لا تتقيّد بموارد النزول، وأنّ أهل البيت عليهم السَّلام ليسوا هم المصداق الوحيد دون سواهم من العالَمين؟! وهل يعتقد متفقِّه عدا عن فقيه من فقهاء الإماميّة ومتعلّميها أنّ آية البلاغ التي نزلَتْ في غدير خم بشخص مولانا أمير المؤمنين عليّ المرتضى عليه السلام لا يمكن تقييدها بشخصه بل يمكن أنْ تشمل غيره أيضاً؟! فإذا لم يكن الحق منحصراً شرعاً بالمعصوم ـ بحسب دعوى المنتظري ـ بل تثبت لكل مَن كانت حكومته مشروعة بالنصب والإنتخاب الممضى شرعاً، فعلام الإستنكار على العامّة الّذين يعتقدون بانحصار الحق في أبي بكر بعد شهادة النبيّ الأعظم محمد صلى الله عليه وآله؟!! كما أن من ثبت له الحق وجب قهراً إطاعته يقتضي تبرير ما فعله أبو بكر وعمر حيث اقتحما دار أمير المؤمنين عليه السلام واعتدوا على مولاتنا بضعة النبي فاطمة عليها السَّلام بدعوى أنّ لهم الحقّ في ذلك ليأخذوا البيعة لأبي بكر!!

إنّ دعوى المنتظري المزبورة ليست أوّل قارورة كسرها بحقّ أمير المؤمنين عليّ (عليه السلام)، فله سابقة في ذلك عندما نفى أنْ تكون فدكُ حقّاً **حصرياً** بالصدّيقة الشهيدة بدعوى أنّ النبيّ استودعها عند ابنته الصدّيقة ليستعين بها أمير المؤمنين (عليه السلام) حال استلامه الخلافة.

فيظهر أنّ المدّعي المذكور لديه عقدة نفسيّة من الحقّ المطلَق للأئمّة الطاهرين، لذا فإنّ كلّ شيء لديه بالقياس إلى آل البيت نسبيٌّ وحصريٌّ إضافي أو غير حصري بهم.

إنّ أصحاب هذه الدّعوات التي تحطّ من منازل آل البيت بعيدون جدّاً عن معارف أهل البيت،وإن أصبغ عليهم أتباعهم ألقاباً هي في الأساس للمعصوم لكنهم تقمّصوها كما تقمّصها إبن أبي قحافة على حدّ تعبير مولى الثقلين أمير المؤمنين عليّ (عليه السلام) في الخطبة الشقشقيّة!!!

لا أظنّ انّ المنتظري وأمثاله ممّن قالوا بمقالته قد تذوقوا حِسَّ الفقاهة التي أمَرَ بها أئمّة آل البيت عليهم السَّلام في عصر الغيبة، بل هو اجتهاد في مقابل النص، نهت الشريعة عن العمل به، وأوعدت عليه بأليم العذاب لكونه تحكيماً للذوق والإستحسان العقليَّين مقابل قضاء الله ورسوله وأوليائه عليهم السَّلام.

شبهة وحلّ:

مفاد الشبهة: ما المانع من أنْ نأخذ بمفهوم أولي الأمر ونطبّقه على الفقهاء العدول، فتجب إطاعتهم فيما يقولون إذا كان صحيحاً، وتحرم إطاعتهم فيما لو أمروا بمعصية.

وبتقريرٍ آخر: بما أنّ الرّسول صلّى الله عليه وآله وسلَّم في الآية معصومٌ لوجود حجج من جهة العقل والنقل دلّت على ذلك دون أولي الأمر ظاهراً، أمكَنَ أنْ يكون أولوا الأمر أناساً لا تجب فيهم العصمة، ولا تتوقف الآية على عصمة أولي الأمر حتى يستقيم معناها(*).

بيان ذلك: إنّ الّذي تقرره الآية حكم مجعول لمصلحة الأمّة، يُحفَظ به مجتمع المسلمين من تسرب الخلاف والتشتت فيهم وشقّ عصاهم فلا يزيد على الولاية المعهودة بين الأمم والمجتمعات، تعطي للواحد من الإنسان إفتراض الطاعة ونفوذ الكلمة، وهم يعلمون أنه ربما يعصي وربما يغلط في حكمه، لكن إذا علم بمخالفته القانون في حكمه لا يُطاع فيه، وينبه فيما أخطأ، وفيما يحتمل خطأه ينفذ حكمه وإنْ كان مخطئاً في الواقع ولا يبالي بخطئه؛ فإنّ مصلحة حفظ وحدة المجتمع والتحرز من تشتت الكلمة مصلحة يتدارك بها أمثال هذه الأغلاط والإشتباهات.

(*) إعتقد بها المنتظري في كتابه: ولاية الفقيه: ٦٧/١.

وهذا حال أولي الأمر الواقع في الآية في افتراض طاعتهم، فرض الله طاعتهم على المؤمنين، فإنْ أمَروا بما يخالف الكتاب والسُّنّة فلا يجوز ذلك منهم ولا يبعد حكمهم لقول رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلَّم: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، وقد روى هذا المعنى الفريقان **وبه يقيّد إطلاق الآية**(**) وأمّا الخطأ والغلط فإنْ عُلِمَ به رُدَّ إلى الحق وهو حكم الكتاب والسنّة، وإن احتمل خطؤه نفذ فيه حكمه كما فيما عُلم عدم خطأه، ولا بأس بوجوب القبول وافتراض الطاعة فيما خالف الواقعَ هذا النوع (أي هذا النوع من الخطأ مغفور لأنّ صاحبه لم يتعمّد الخطأ وليس بإمكانه الوصول إلى الواقع)؛ لأنّ مصلحة حفظ الوحدة في الأمّة وبقاء السؤدد والإبهة تتدارك بها هذه المخالفة، ويعود إلى مثل ما تقرّر في أصول الفقه من حجّيّة الطرق الظاهريّة مع بقاء الأحكام الواقعيّة على حالها، وعند مخالفة مؤداها للواقع تتدارك المفسدة اللازمة بمصلحة الطريق.

وبالجملة طاعة أولي الأمر مفترضة وإنْ كانوا غير معصومين يجوز عليهم الفسق والخطأ فإنْ فسقوا فلا طاعة لهم، وإنْ أخطأوا رُدّوا إلى الكتاب والسُّنّة إنْ علم منهم ذلك، ونفذ حكمهم فيما لم يُعلم ذلك، ولا بأس بإنفاذ ما يخالف حكم الله في الواقع دون الظاهر رعايةً لمصلحة الإسلام والمسلمين، وحفظاً لوحدة الكلمة.

والجواب:

١ . إنّ الإطاعة المأمور بها في قوله تعالى: ﴿**وأطيعوا الرّسول**﴾ إطاعة مطلَقة غير مشروطة بشرط، ولا مقيَّدة بقيد، وهذه الإطاعة المطلَقة تفيد أنّ الرّسول لا يأمر بشيء ولا ينهى عن شيء يخالف حكمَ الله في الواقعة وإلاّ كان فرض طاعته تناقضاً منه تعالى ولا يتمّ ذلك إلاّ بعصمةٍ فيه صلّى الله عليه وآله وسلَّم.

وهذا الكلام بعينه جارٍ في أولي الأمر لأنّ طاعتهما واحدة ـ أي إطاعة الرّسول وإطاعة أولي الأمر ـ بحكم التلاحم الموجود بين الرّسول وأولي الأمر، وذُكر لهما معاً طاعة واحدة ﴿**وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر**﴾ فكما أنه لا يجوز على الرّسول أنْ يأمر بمعصية أو يغلط في حكم، كذا لا يجوز على أولي الأمر شيء من ذلك، فالآية في صدد بيان أنّ الرّسول وأولي الأمر لا يمكن أنْ يخطأوا أو يغلطوا، ففرض أنّ خطأهم معفوٌّ عنه خلاف الإطلاق في

(**) اي بما أنّ مفهوم الإطاعة في الآية مطلَق ﴿وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم﴾ إلاّ إنه مقيَّد (بنظر الشبهة) بقوله صلّى الله عليه وآله وسلَّم: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق".

الآية حيث ينفي عنهم جميع أنحاء الإشتباهات والأغلاط والأخطاء، فهم معصومون من جميع ذلك، فدعوى أنّ أولي الأمر هم الفقهاء خلاف الفرض في الآية؛ لأنّ موضوع أولي الأمر في الآية هم آل البيت وليس الفقهاء، فدعوى دخول الفقهاء في أولي الأمر يستلزم نسف الأخبار التي دلَّتْ على أنّ آل البيت هم المخصوصون بالآية دون سواهم، مضافاً إلى نسف الإطلاق بالطاعة الّذي يستلزم العصمة، ولا عصمة عند الفقهاء.

٢ . لا معنى لتقييد الإطلاق في الآية بالحديث المذكور "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" ما دام موضوع الإطلاق منصرفاً عن الفقهاء حسبما أفدنا سابقاً، نعم لو كان موضوع أولي الأمر شاملاً لغير آل البيت لَكَان بالإمكان القول بتقييده بالحديث المذكور، إلاّ أنّ القرينة الواضحة في الآية (وهي الإطاعة المطلَقة الدالّة على العصمة) منَعَتْ من انصراف الإطلاق إلى غيرهم، ومنعت من تقييد الطاعة بحالة عدم تعمّد الخطأ والغلط.

فالآية تدلّ على افتراض طاعة أولي الأمر هؤلاء، ولم تقيّدها الآية بقيد ولا شرط، وليس في الآيات القرآنيّة الأخرى ما يقيّد آية الإطاعة في مدلولها حتى يعود معنى قوله: ﴿**وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم**﴾ إلى مثل قولنا: "وأطيعوا أولي الأمر منكم فيما لم يأمروا بمعصية أو لم تعلَموا بخطئهم، فإنْ أمَروكم بمعصية فلا طاعة عليكم، وإنْ عَلِمْتُم خطأهم فقوّموهم بالرّدّ إلى الكتاب والسُّنّة" فالله سبحانه لم يقيّد لنا آية الإطاعة بآيات أخرى مع أنه عزّ اسمه أبان ما هو أوضح من هذا القيد فيما هو دون هذه الطاعة المفترضة كقوله في الوالدين: ﴿**ووصينا الإنسان بوالديه حُسْناً وإنْ جاهداكَ لتشركَ بي ما ليس لكَ به عِلمٌ فلا تطعهما**﴾ (العنكبوت/٨) فما باله لم يُظهر شيئاً من هذه القيود في آيةٍ تشتمل على أُس أساس الدّين، وإليها تنتهي عامّة أعراق السعادة الإنسانيّة؟!.

على أنّ الآية جُمع فيها بين الرّسول وأولي الأمر، وذُكر لهما معاً طاعة واحدة فقال: وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم، ولا يجوز على الرّسول أنْ يأمر بمعصية أو يغلط في حكم، فلو جاز شيء من ذلك على أولي الأمر لم يسع إلاّ أنْ يذكر القيد الوارد عليهم فلا مناص من أخذ الآية مطلَقة من غير أيّ تقييد، ولازمه اعتبار العصمة في جانب أولي الأمر كما اعتبره في جانب رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم من غير فرق.

إنْ قيل: إنّ قوله تعالى في ذيل الآية: ﴿**وأولي الأمر منكم**﴾ دلالة على عدم اشتراط صحّة العصمة في أولي الأمر.

قلنا: إنّ القيد بقوله: ﴿**منكم**﴾ ظرفاً مستقراً بمعنى أطيعوا أولي الأمر القاطنين معكم وهم في الأصل منكم لا من غيركم، وهذا نظير قوله تعالى: ﴿**هو الّذي بعث في الأمّيّين رسولاً منهم**﴾ وقوله في دعوة النبي إبراهيم عليه السلام: ﴿**ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم**﴾، ﴿**رسلاً منكم يقصّون عليكم آياتي**﴾ فالرّسل كالنبي محمّد وإبراهيم وموسى وعيسى...إلخ؛ هم من نفس أقوامهم، عاشوا معهم وترعرعوا بين ظهرانيهم، فكونهم رسلاً كانوا بين قومهم لا يمنع من ظهور العصمة فيهم وكونهم مفترضي الطاعة عند أقوامهم.

فالتقييد بـ "منكم" لا يسلب أولي الأمر العصمة منهم بعدما كان الرّسول معصوماً مع أنه من قومه، وبعث من الأميين الّذين لم يلتزموا شريعة ولم يعتقدوا بدين، فكون الرّسول صلّى الله عليه وآله وسلَّم منهم أيضاً لا يخرجه ذلك عن العصمة اللازمة له، وكذا أولي الأمر بلا تفاوت. وبهذا يندفع ما ذكره بعضهم من أنّ تقييد أولي الأمر بقوله ﴿**منكم**﴾ يدلّ على أنّ الواحد منهم إنسان عادي مثلنا وهم منّا ونحن مؤمنون، من غير مزية عصمة إلهيّة.

إشكال وحلّ:

مفاد الإشكال:

إنه يحتمل أنْ يكون المراد بـ ﴿**أولي الأمر**﴾ هم الجمع من حيث هو جمعٌ أي الهيئة الحاصلة من عدّة معدودة كلّ واحد منهم من أولي الأمر، وهو أنْ يكون كلّ واحد منهم صاحب نفوذ في الناس وذا تأثير في أمورهم كالعلماء وأولياء الدّولة أو أهل الحل والعقد كما أشار إلى ذلك العامّة...

والجواب:

إذا كان أهل الحلّ والعقد معصومين كعصمة الأنبياء والأولياء بحيث يعتبر كلّ واحد منهم معصوماً بالعصمة الذاتيّة، يمكن حينئذٍ القول بأنّ الآية تفيد هذا المعنى، مع أنه لا ينطبق إلاّ على آل البيت عليهم السَّلام، والآية دلّت كما عَرَفنا سابقاً على عصمة أولي الأمر، ولا أحد من أهل الحلّ والعقد بمعصوم باتفاق المسلمين.

إنْ قيل: إنّ عصمة هذه الهيئة الإجتماعيّة ليست وصفاً لأفرادها ولا لنفس الهيئة بل حقيقتها أنّ الله يصون هذه الهيئة أنْ تأمر بمعصية أو ترى رأياً فتخطئ فيه، كما إنّ الخبر المتواتر مصون عن الكذب، ومع ذلك ليست هذه العصمة بوصف لكلّ واحدٍ من المخبرين ولا للهيئة الإجتماعيّة بل حقيقته أنّ العادة جارية على امتناع الكذب فيه، وبعبارة أخرى هو تعالى يصون الخبر الّذي هذا شأنه عن وقوع الخطأ فيه وتسرّب الكذب عليه، فيكون رأي المولى مما لا يقع فيه الخطأ البتّة وإنْ لم يكن آحادُهم ولا هيئتهم متصفة بصفة زائدة بل هو كالخبر المتواتر مصون عن الكذب والخطأ، وليكن هذا معنى العصمة في أولي الأمر ويشهد لهذا قوله صلّى الله عليه وآله وسلَّم: " لا تجتمع أمتي على خطأ".

قلنا: إنّ الرّواية أجنبيّة عن المورد، فإنها إنْ صحّت فإنما تنفي اجتماع الأمّة على خطأ، ولا تنفي اجتماع أهل الحلّ والعقد منهم على خطأ، وللأمّة معنىً، ولأهل الحلّ والعقد معنىً آخر، فالرّواية تنفي الإجتماع على خطأ، لكنها لا تنفي الخطأ عن اجتماع الأمّة على حدّ تعبير العلاّمة الطباطبائي.

ويعود معنى الرّواية إلى أنّ الخطأ في مسألة من المسائل لا يستوعب الأمّة بل يكون دائماً فيهم مَن هو على الحقّ، إمّا كلّهم أو بعضهم ولو معصوم واحد، فيوافق ما دلّ من الآيات والرّوايات على أنّ دين الإسلام وملّة الحق لا يرتفع من الأرض بل هو باقٍ إلى يوم القيامة، قال تعالى: ﴿**فإنْ كَفَرَ بها هؤلاء فقد وكّلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين**﴾ ﴿**وجعلها كلمةً باقيةً في عقبه**﴾ ﴿**إنّا نحن نزلنا الذّكر وإنّا له لحافظون**﴾ إلى غير ذلك من الآيات.

وليس يختصّ هذا بأمّة النبي محمّد صلّى الله عليه وآله وسلَّم بل الصحيح من الرّوايات تدلّ على خلافه، وهي الرّوايات الواردة من طرقٍ شتى عن النبيّ الدّالّة على افتراق اليهود على إحدى وسبعين فرقة والنصارى على اثنين وسبعين فرقة، والمسلمين على ثلاث وسبعين فرقة كلّهم في النار إلاّ واحدة.

فالرّواية أجنبيّة عن مورد النزاع؛ لأنّ الكلام والنزاع إنما هو في معنى عصمة أهل الحلّ والعقد من الأمّة لو كانوا ـ أي أهل الحلّ والعقد ـ هم المراد بقوله:﴿**وأولي الأمر منكم**﴾.

شبهة وحلّ:

فسّر الشيخ المنتظري أولي الأمر بأنهم الّذين تجب طاعتهم في الأمور الإجتماعيّة والسياسيّة والقضائيّة، وليس المراد إطاعتهم في مقام بيان أحكام الله تعالى، لأنها ليست أمراً آخر وراء إطاعة الله، وأوامرهم عليهم السَّلام في هذا المجال إرشاديّة محضة نظير أوامر الفقيه في هذا المجال، فيكون المقصود بالأمر في الآية . على الظاهر . هو الحكومة وإدارة شؤون الأمّة، ثمّ طبق المنتظري مفهوم الأمر على بعض الرّوايات خالطاً الحابل بالنابل، حيث اشار من خلال العرض الروائي على أنّ لفظ الأمر يُراد به الإمارة، والحكومة بشعبها المختلفة، ثمّ أردف بقوله: إنّ هذا المعنى . الّذي طبّقه من الأخبار على آية أولي الأمر . هو المتبادر من قوله تعالى: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾ ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ وعلى هذا فيكون معنى ﴿**أولي الأمر**﴾ هم الرّجال المتصدّون لأمر الحكومة وإدارة الشؤون العامّة بشعبها المختلفة...

والجواب:

(**١**) **.** إنّ قياس طاعة الفقهاء على طاعة الأئمّة عليهم السَّلام في الأوامر الشخصيّة والعرفيّة وغيرها يُعتبر قياساً مع الفارق، وهو أنّ طاعة الأئمّة صلوات الله عليهم واجبة بحكم عصمتهم المدلول عليها في الإطاعة المطلَقة، وأين هذه العصمة في الفقهاء حتى نسحب تلك الإطاعة المطلَقة للأئمّة عليهم السَّلام ونلصقها بالفقهاء؟

(**٢**) **.** تفسير لفظ الأمر في قوله تعالى: ﴿**أولي الأمر**﴾ بالحكومة وإدارة شؤون الأمّة يستلزم تقييد لفظ ﴿**الأمر**﴾ المحذوف المتعلق الدّالّ على عموم الأمر في بيان أحكام الله وغير ذلك، فحصر الأمر وتقييده بشيء دون بقيّة الأشياء يُعتبر فصلاً من دون دليلٍ لفظيٍّ أو لبيٍّ قطعيٍّ، وهو خرقٌ للإجماع.

مضافاً إلى أنه لو سلّمنا أنّ المراد من لفظ ﴿**الأمر**﴾ هو الحكومة وإدارة شؤون الأمّة؛ فإنّ ذلك مخصوص بأئمّة آل البيت عليهم السَّلام فإنه يجب إطاعتهم في هذه الأمور فيما لو أقاموا تلك الحكومة، ولكنه احتمال ضعيف، إذ لو كان المراد من ﴿**الأمر**﴾ هو ما ذكره المنتظري فلِمَ لم يكن الرّسول من أولي الأمر مع أنّه كان صاحب حكومة وأدار دولة آنذاك،فتفسير﴿**أولي الأمر**﴾ بأصحاب الحكومات والدّول وتطبيقه على الأئمّة والفقهاء من بعدهم دون رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلَّم، يُعتبر تفسيراً غريباً لم نسمع مفسراً أو

فقيهاً إماميّاً اعتقد به سوى أصحاب نظريّة الولاية، اللهمّ إلاّ أنْ يُقصَد بالحكومة القيمين عليها وهم الأمراء والحكّام وهو نفس التفسير الّذي يعتقده المخالفون بـ "أولي الأمر".

(**٣**) . وأمّا الأخبار التي استدلّ بها المنتظري على دعواه، فهي على طائفتين: طائفة ذُكر فيها الأمرُ وحُذف المتعلّقُ، وطائفة بقي المتعلّق على حاله مذكوراً ومثبتاً.

ففي الطائفة الأولى دلالة واضحة على أنّ الخلافة الإلهيّة متعلّقة ومنحصرة بهم صلوات الله عليهم، ولا تتعدّى إلى غيرهم من الرّواة والمحدّثين وذلك لأنّ الأخبار الدّالّة عليها مجرَّدَة من القرينة التي تصرف الخلافة إلى أمرٍ آخر متعلِّق بالأمور الرّاجعة إلى المكلَّفين، وأمّا الأخبار الدّالّة على الأمور الرّاجعة إلى المكلَّفين فإنها تكون عادةً مضافة إليهم.

من هنا؛ فإنّ الامر في قوله تعالى: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾، ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾ في الآية الثانية وإنْ كان مطلَقاً إلاّ أنه قُيِّدَ بالأمر الرّاجع إليهم في الآية الأولى، وهذه الأمور الرّاجعة إليهم لا تختصّ بالحكومة وإدارة شؤون البلاد كما ادّعى المنتظري، بل تشمل كلّ مناحي الحياة بدءاً من حفر الخندق في عهد الرّسول وانتهاءاً بوجوب عدل الحكّام بين الرّعيّة وعدم استبدادهم بالرّاي.

شبهة أخرى:

إدّعى العلامة السيِّد يوسف المدني التبريزي في كتابه الإرشاد إلى ولاية الفقيه ص١٦: [بأنه لا ملازمة بين ولاية النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلَّم والأئمّة عليهم السَّلام وبين وجوب إطاعتهم، مستدلاً على ذلك بأنّ إطاعة الأمّ واجبة على الولد ومع ذلك لا ولاية لها عليه، وكذا يجب على الولد الكبير إطاعة الوالد ولم يلتزم أحدٌ بولايته عليه].

يرد عليه:

(**١**) . إنّ دعوى الفصل بين الطاعة والولاية يستلزم فصلَ الشيء عن نفسه إذ إنّ الطاعة من لوازم الولاية، إذ لا يمكن أنْ يفرض الله على العباد طاعتهم للإمام عليه السلام ولا يكون للإمام الولاية عليهم، فهل يرضى صاحب الدّعوى بالقول بأنّ الله تجب طاعته ولكن لا ولاية له على العباد؟ إنْ كان يعتقد بهذا فهو فسقٌ وحَمَقٌ يتنزه عن القول به متفقه عدا عن فقيه، إذ كيف تجب طاعة الله والرّسول وأولي الأمر وفي نفس الوقت لا تكون لهم الولاية على المطيعين؟ وهل هذا إلاّ من قبيل القول بأنّ الإثنين زوجٌ ولكنَّه ليس من الأعداد؟؟؟

هذا مضافاً إلى أنّ وجوب الطاعة المطلَقة بقوله: ﴿**أطيعوا**﴾ يستلزم الولاية المطلَقة، فهل يمكن تصوّر أنّ لله عزّ وجلّ الإطاعة بقوله:﴿**أطيعوا الله**﴾ولا تستلزم تلك الإطاعة الولاية له عزّ وجل؟!!

(٢) . إنّ عدم وجود ولاية للأمّ على الولد مع وجوب إطاعته لها، وكذا عدم وجود ولاية للأب على الولد عند بلوغه سنّ الرّشد، مبنيٌّ على الأصل الأوّلي من عدم ثبوت ولاية لأحد على أحد إلاّ ما دلّ الدّليل عليه، فالأصل عدم وجود ولاية للأمّ على الولد، والأصل عدم وجود ولاية للأب على الولد عند الرّشد، أمّا أئمتنا عليهم السَّلام فإنّ ولايتهم أصليّة ومما خَرَجَتْ بدليل، بخلاف الأمّ فإنّ عدم وجود ولاية لها على الولد هي ضمن الأصل الأولي حسبما أفدنا.

وبالنسبة لوجوب إطاعة الولد للأب دون وجود ولاية عليه هو محلّ تأمّل، إذ كيف لا يكون للأب ولاية على إبنه مع أنه بإمكان الأب أنْ يحلّ يمين ولده مع كون الولد متزوجاً وله أولاد، فلولا وجود ولاية للأب على الولد حتى بعد بلوغه سنّ الرّشد لما صحّ أنْ يحلّ يمين ابنه.

إنْ قيل: إنّ قدرة الأب على حلّ يمين ولده ذكراً كان أو أنثى وكذا قدرة الزّوج على حلّ يمين زوجته إنما ورد بنصٍّ شرعي، فهو إذن مرتكز على وجود ذاك النص فلا يمكن من دون النص الحكم بجواز حلّ اليمين.

قلنا: إنّ إظهار النص عن قدرة الأب على حلّ اليمين وكشفه عن ذلك فيه دلالة على وجود ولاية للأب والزوج على الولد والزوجة، فيكون النص كاشفاً عن وجود تلازم بين طاعة الولد للأب والزوجة للزوج وبين وجود ولاية للأب على الولد، وللزوج على الزوجة دون العكس.

شبهة وحلّ:

مفاد الشبهة: إنّ تفسير أولي الأمر بالمعصومين في الأخبار من باب بيان المصداق في عصر النص، نظير ما ذكر في تفسير أهل الذكر بالأئمّة عليهم السَّلام في قوله تعالى: ﴿...**فسألوا أهل الذكر إنْ كنتم لا تعلَمون**﴾.

وفيه: إنّ قياس آية الذكر (ودعوى شمولها للفقهاء) على آية الإطاعة قياس مع الفارق، إذ إنَّ آية الإطاعة تشير إلى عصمة أولي الأمر دون آية الذكر، كما إنّ آية الإطاعة لا يمكن تطبيقها على الفقهاء لاختصاصها بالأئمّة حسبما ورد في الأخبار.

(**الوجه الثاني**): بعض الأخبار التي توهموا دلالتها على ثبوت الولاية العامة للفقيه، وهي أخبار قاصرة السَّنَد والدّلالة على المدَّعى، وقد ذكرناها بأجمعها في كتابنا "ولاية الفقيه العامّة في الميزان" مع الإيرادات التفصيلية عليها فليُرَاجَعْ، ولكننا سنذكر هنا ما تيسَّرَ لنا بالإجمال تعليماً للجاهلين وتبصرةً للعالمين؛ فأقول: إنّ الرّوايات التي استدلّوا بها على مطلوبهم على طوائف:

(الطائفة الأولى): الدالة على "أنّ العلماء ورثة الأنبياء، وأنّ الأنبياء لم يورِّثوا يناراً ولا درهماً، ولكنْ ورَّثوا أحاديث من أحاديثهم، فمَن أخذ بشيءٍ منها أخذ بحظٍّ وافرٍ.."؛ بدعوى أنّ الولاية على أموال الناس وأنفسهم من جملة تركة الأنبياء للعلماء، وحيث إنّ للأنبياء الولاية على أموال الناس وأنفسهم، فللعلماء الفقهاء نفس هذه الولاية، وحيث إنّ الولاية قابلة للإنتقال كالسلطنة التي كانت عند أهل الجور موروثة خلفاً عن سلف، فيصحّ حينئذٍ توريثها.

و**الجواب**:

(**أوّلاً**): إنّ الوراثة إنما تصحّ في الأمور القابلة للإنتقال، فما لا يقبل الإتقال لا يقبل الوراثة كالشجاعة والسخاوة والعدالة وغيرها من الصفات النفسية والغريزية فإنّها لا تقبل الإنتقال ولا تورَّث بل تلد مع الإنسان أو توجد رويداً رويداً.

(**ثانياً**): لم نحرز بدليل علمي أنّ الولاية من قبيل ما يقبل التوريث، بل إنّ الولاية العامّة على فرض القول بثبوتها للفقيه إنما هي مجعولة له من قِبَلِ الأئمة الطاهرين عليهم السلام استظهاراً من ظواهر النصوص، لا أنّها منتقلة إليهم بالتوريث، وبالتالي فلا يمكن إثباتها للفقهاء بمثل هذه الروايات.

(**ثالثاً**): إنّ الولاية العامة خارجة تخصصاً عن حدود هذه الأخبار، وذلك من جهة أنّ هذه الأحاديث ناظرة إلى أنّ شأن الأنبياء ليس أنْ يجمعوا درهماً ولا ديناراً، وليس همُّهم وحرصهم هو جمع المال، بل حرصهم منصَبٌّ على أنْ يتركوا الأحاديث ليستفيدَ منها الناس،

وقد صرّحوا بذلك كما في ذيل رواية البختري قال مولانا الإمام الصّادق (عليه السلام): "...وإنما أورثوا أحاديث من أحاديثهم، فمَن أخذ بشيءٍ منها فقد أخذ حظّاً وافراً"، وليست ناظرة إلى عدم توريثهم الدينار والدار والأثاث، مع أنّ ترك الدرهم للورثة لا ينافي مقامهم ولا يعتبر من قبيل الحرص على جمع المال وإلاّ فإنّ النلابي (صلى الله عليه وآله) وآله الأطهار (عليهم السلام) كانوا يملكون الدار والأثاث والثياب وقد ورثوها للورثة، فها هو النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) ذهب من الدّنيا شهيداً مظلوماً وقد ترك لنسائه تسع غرفٍ، لكلّ واحدةٍ منهنّ غرفة، وقد دلّ القرآن الكريم على ذلك بقوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ﴾** [الأحزاب:٥٤]، فما ورثه أزواج النبي (صلى الله عليه وآله) إنما هو البيوت وليس العلم، كما إنّ النبي سليمان قد ورث من أبيه المالَ، أمّا العلم النبوي فقد تلقّاه بالإلهام الربوبي، من هنا احتجت مولاتنا سيدة النساء مولاتنا الزهراء عليها السلام على أبي بكر بوراثة سليمان المال من أبيه داوود مستشهدةً بقوله تعالى: **﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾** [النمل:١٧]، وبقولها صلوات الله عليها: "أترث أباكَ ولا أَرِثُ أبي؟!!"؛ فدلّ قولها الأخير التصريح بصحّة توريث الأنبياء الأشياء المادية من دون أنْ يكون ذلك من قبيل الحرض على الدنيا وجمع المال.

والخلاصة: ليست هذه الروايات ناظرة إلى جهة توريث الولاية للعلماء بل هي خارجة عنها تخصصاً[1]، وإنّما هي ناظرةإلى توريث الأحاديث والأخبار.

(الطائفة الثانية): الدالّة على أنّ "العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه.. إنهم أمناء الرسل"، ومقتضى الأمانة أنْ يكونوا مسؤولين عن الأحكام الشرعية والأمور العائدة للرعية وإدارة شؤونهم ومصالحهم ورفع الفساد عنهم، وهذا لازمه رجوع أمر الرعية إلى الفقيه وجعل الولاية له.

والجواب:

---

[1] معنى التخصص هو تقابل الأمرين ظاهراً وواقعاً وخروج كلٍّ منهما عن الآخر موضوعاً كتقابل العالم والجاهل.

(**أوّلاً**): كـون الفقهـاء أمنـاء الله أو أمنـاء الرّسـل لا يسـتلزم كـونهم أوليـاء مـن قِـبَلِهِم في التصرف بالأنفس والأموال، فإنّ الولاية أمرٌ زائدٌ على مقام التبليغ أو الفتوى الذي هو القدر المتيقن من مقام الرّسل.

وبعبارة أخرى: الأمانة تكون في الودائع، والوديعة عند العلماء هي الأحكام الشرعيّة، فتختص الرّواية بمقام الفتوى دون إعطاء سائر المناصب الخاصّة بالرّسل ووظائفهم، فإنّ لفظ الأمناء أجنبيٌّ عن مقام إعطاء المنصب، فمتعلق الأمانة هو خصوص الدين وأحكام الشريعة حيث إنّ ما جاء به الرّسل من الأحكام (وهي القدر المتيقن) محفوظٌ ومستودعٌ عند الفقهاء العدول فيرجع إليهم فيه، وهذا المعنى هو المنصرف إليه من تلك المطلقات[1] التي منها قوله عليه السلام: "الأمناء على الحلال والحرام".

(**ثانياً**): يظهر أنّ المراد من "العلماء" في هذه الطائفة والتي سبقتها هو أهل البيت عليهم السلام؛ لكونهم هـم العلمـاء بـالمعنى الحقيقـي، ويشـير إلى ذلـك صـحيحة جميـل بـن دراج عـن مولانـا الإمام الصّادق عليه السلام قـال: " يغدو النـاس على ثلاثـة: عـالمٌ ومتعلّمٌ وغثـاء، فنحـن العلمـاء، وشيعتنا المتعلمـون وسـاير النـاس غثـاء"؛ فتكـون روايـة ابـن دراج حاكمـةً ومفسِّـرةً للمـراد مـن كلمـة "العلمـاء"، إذ إنّ أهـل البيـت عليهم السلام هـم العلمـاء، وشـيعتهم ليسـوا علمـاء حقيقـةً بـل مجـازاً؛ لكـونهم متعلِّمـين مـن العلمـاء الـذين هـم أهـل بيـت العصـمة والطّهـارة عليهم السلام، وإطـلاق العلماء على غير الأئمّة عليهم السلام من باب التجوز والمشابهة.

والتقييـد بـ: "وشـيعتنا المتعلِّمـون" يُعتبر ردّاً مسبقاً منهم عليهم السلام على مَن سيفسِّر في غيبـة الإمـام المهـديّ عجل الله فرجه لفـظَ "العلمـاء" إلى الأئمّـة وغـيرهم مـن العلمـاء بـدعوى أنّ الأئمّـة الطاهرين عليهم السلام هـم أبرز المصاديق لمفهوم "العلماء" باعتبار أنّهم عليهم السلام كـانوا أكمل الناس في العلم، وكما قال بعضٌ: "..انّ المراد بمثل تلك الأخبار هو بيان الفرد الكامل فلا إشكال في كون غيرهم أيضاً علماء"[2]؛ وما أفاده صاحب هذه الدّعوى مردود بما أشرنا إليه آنفاً من أنّ التقييـد المـذكور بـ: "شـيعتنا المتعلِّمـون" ينفـي كـون الأئمّـة عليهم السلام أبـرز المصـاديق في مفهـوم

---

[1] راجع كتابنا: ولاية الفقيه العامة في الميزان: ص١٩٥-١٩٩.

[2] الفكر الصائب في ولاية الفقيه النائب:ص٦٧.

"العلماء" إذ لو كان غيرهم ينطبق عليهم وصف العلماء حقيقةً أو ينطبق كونهم مصداقاً من مصاديق العلماء، لما كان قد جاء الإمام (عليه السلام) بقيد "شيعتنا المتعلّمون" إذ يصبح القيدُ ساعتئذٍ لغواً لو كان الفقهاء أحد مصاديق قوله (عليه السلام): "نحن العلماء".

مضافاً إلى أنّ الحصر بـ: "نحن" فيه دلالة قطعية وقرينة صارفة على أنّ الأئمّة الطّاهرين (عليهم السلام) هم المصداق الوحيد والتام لمفهوم "العلماء" دون الفقهاء لأنّهم متعلمون من الأئمّة العلماء (عليهم السلام).

ويمكننا القول أنّه في كلّ رواية ورد فيها ذكر العلماء فلا بدَّ أنْ يكون المراد منها الأئمّة الطاهرين (عليهم السلام) إلاّ إذا جاءت قرينة على الخلاف كما في الرواية التي سُئل فيها (عليه السلام) عن الفَرْقِ بين علماء هذه الأمّة وعلماء اليهود، وغيرها مما قامت القرينة بأنّ العلماء هم الفقهاء من الشيعة كما جاء في خبر الإحتجاج في حديثٍ طويلٍ لأمير المؤمنين وسيّد االموحّدين وإمام المتّقين عليّ (عليه السلام): "من خير خلق الله بعد أئمّة الهدى ومصابيح الدجى؟ قال (عليه السلام): العلماء إذا صلحوا.."؛ فتعليق الصّلاح على أداة السّرط "إذا" يفيد بأنّ العلماء في الرواية غير الأئمّة (عليهم السلام) لضرورة عدم عصمة الفقهاء، ولو كانوا معصومين لَمَا صَحَّ الإتيان بأداة الشّرط؛ لكون المعصوم دائماً في صلاح، وليس صلاحه معلَّقاً على الشّرط.

وبعبارة أخرى: إنّ صلاح العلماء معلَّق على الهداية، فإذا انتفتْ الهدايةُ ينتفي الصّلاح، فالصّلاح بالنسبة إلى الهداية كالمشروط بالنسبة إلى شرطه، فإذا انتفى الشرط ينتفي معه المشروط بالتبع.

(الطائفة الثالثة): الرّوايات الدالّة على أنّ علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل، وفي رواية الفقه الرّضوي بمنزلة الأنبياء في بني إسرائيل، وحيث إنّ حقيقة النبوة تقتضيالولاية العامّة لأيّ نبيٍّ من الأنبياء، فما ثبت لهم يثبتُ بنفس المناط للفقهاء[1].

يَرِدُ عليه:

(**أوّلاً**): لم يثبت بدليلٍ واضحٍ أنّ حيثيّة النبوّة تقتضي الولاية بل الثابت هو العكس، إذ إنّ الآيات الحاكية عن وظيفة النبي. مطلق نبيّ. إنّما تدلّ على أنّه مبلِّغٌ للأحكام لا أنّه وليٌّ

[1] الفكر الصائب:ص٧٧.

عليها؛ كقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ**﴾ [المائدة:٦٨]، ﴿**وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ**﴾ [النّور:٥٥]، ﴿**وَمَا عَلَيْنَا إِلاَّ الْبَلاَغُ الْمُبِينُ**﴾ [يس:١٨]، ﴿**فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ**﴾ [الشورى:٤٩]، ﴿**فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ**﴾ [التغابن:١٢]، ﴿**هَذَا بَلاَغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُواْ بِهِ**﴾ [إبراهيم:٥٣]، ﴿**فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ**﴾ [النحل:٣٦]، ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ**﴾ [الغاشية:٢٢]؛ فقد حصَرَتْ الآياتُ الشريفةُ مهمّةَ الأنبياءِ والرُّسُلِ بالإنذار والبلاغ لا سيّما وأنّ بعضها يشتمل على أداة الحصر "إنّما"، فالقَدر المتيَقّن من مهامهم الكبرى هو البلاغ والإنذار، فالتعدي عنه إلى غيره بحاجةٍ إلى دليل هو مفقود في البَيْن.

(**ثانياً**): الحيثيّة المدَّعاة تستلزم مساوقة النبوّة للولاية والإمامة بمعنى أنّهما في درجةٍ واحدةٍ وهي خلاف الآيات والأخبار الدالّة على أنّ منصب الإمامة أرفع درجةً من النبوّة والرّسالة بدليل أنّ الله تعالى شأنه شرَّف إبراهيمَ خليل الرّحمان عليه السلام بالإمامة بعد نيل النبوّة والرّسالة، ولو كانت الإمامةُ مساوقةً للنبوّة لَمَا صَحَّ تشريفه بالمساوي أو المتكافئ مع الآخر بالدّرجة، كما إنّ الولاية أعظم درجةً من الإمامة؛ لأنّ الإمامةَ مقامٌ تشريعيٌّ تنفيذيٌّ، والولاية مقامٌ تشريعيٌّ وتكوينيٌّ، فمقام الولاية أشمل من مقام الإمامة.

وبعبارةٍ أخرى: "إنّ صاحب الدّعوى خلط بين مفهومَي النبوّة والولاية حيث جعلهما مفهوماً واحداً مشكّكاً ذا مراتب متعدّدة قوّةً وضعفاً، فجعل النبوّة مساوية للولاية بل أرفع درجةً من الولاية العامّة التي هي في الواقع سلطنة إلهية لتنفيذ الأحكام الشرعية، فالخلط بين المفهومين لا يستلزم مساواتهما في جميع المراتب، إذ لكلِّ مقامٍ آثار خاصّة به لا يمكن تخطيه إلى غيره، فالنبي ـ مطلق نبيّ ـ له آثار خاصّة بمقام النبوّة وهي تلقي الأحكام دون الأمر بإبلاغها، وإنّما الإبلاغ من وظيفة الرّسل المبعوثين إلى الأمم، وكذا مقام الرّسول، له ثار خاصّة بمقامه دون التعدي والتخطي إلى مقام الإمامة، فدعوى أنّ النبوّة تستلزم وتقتضي الولاية خلط بل خرط القتاد.

مضافاً إلى الآيات والأخبار دَلَّتْ إلى أنّ مقام تنفيذ الأحكام لا يتمّ إلاّ بواسطة قانون الإمامة أو حيثيّة الإمامة، فالنبي ـ بما هو نبيّ ـ وظيفته تلقّي الأحكام، والرّسول ـ بما هو رسول ـ وظيفته إبلاغ الأحكام ونشرها وتعريفها إلى الناس، والإمام ـ بما هو إمام ـ وظيفته تنفيذ الأحكام وبَسْطِها وإجراء الحدود وتطبيقها، فإبراهيم خليل الرّحمان (عليه السلام) صار إماماً يطبِّق الأحكامَ والدّساتيرَ الإلهيّةَ بعد أنْ كان رسولاً مبلِّغاً، وإلاّ لو كانت حيثية النبوّة هي نفسها حيثيّة الولاية أو أنّ النبوّة من آثار الولاية لَمَا كان ثمّة حاجة إلى أنْ يُرفَعَ النبيُّ إبراهيم الخليل (عليه السلام) من مرتبة الرسالة إلى مرتبة الإمامة؛ لأنّ ذلك تحصيلاً حاصلاً؛ مضافاً إلى أنّ الإعتقاد وبمثل ما جاء به صاحب الدّعوى ـ من أنّ النبوّةَ تقتضي الولاية ـ "هو نفسه الفَهْم العامّي لإمامة إبراهيم (عليه السلام) حيث يعتقدون أنّ مقام إمامة إبراهيم هو نفسه مقام رسالته.."[1].

(**ثالثاً**): دعواه بأنّ حيثيّة النبوّة تقتضي الولاية العامّة مناهِضة تماماً لما اشتُهر عن أكثر أنبياء الله تعالى بأنهم كانوا مبلِّغين لأحكام الله تعالى وقليلٌ منهم مَن كان والياً وسلطاناً كداوود وسليمان ويوسف... وعلى فَرْض أنّ حيثيّته المذكورة تقتضي الولاية العامّة للأنبياء إلاّ أنّ تعميمها للفقهاء بحاجة إلى دليلٍ لفظيٍّ هو مفقود في البَيْن.

(**رابعاً**): إنّ هذه الطائفة من الروايات ناظرة إلى وجوب تبعية الفقهاء في التبليغ والتنزيل من هذه الجهة باعتبارهم قدوة حسنة للفقهاء، فتخطي هذه الجهة إلى جميع الجهات الأخرى مشكِلٌ بل يقتصر على الجهة الظاهرة كما في زيد الأسد إذ هو في شجاعته كالأسد وليس مشابهاً للأسد في كلّ الجهات حتى في أكله الميتة مثلاً؛ والنكتة في ذلك واضحة، إذ إنّ أنبياء بني إسرائيل لم يكونوا كلّهم أنبياء لجميع الناس ورسلاً عامِّين، بل كان بعضهم نبيٌّ لبلده، وبعضهم نبيّ محلته..إله؛ ونظيرهم في ذلك العاماء فإنّه يجب لكلِّ قومٍ أنْ يتبعوا عالِمَهم كما كان الواجب على بني إسرائيل أنْ يتّبعوا نبيَّهم في التبليغ، ويمكن أنْ يكون التنزيل في الشرافة والثواب والأجر وأنّ العلماء الشيعة الأتقياء الآمِرون بالمعروف والنّاهون عن المنكر كأنبياء بني إسرائيل في جهة التبليغ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإعراض عن زخارف الدّنيا، أو يمكن أنْ يكون التنزيل من جهة أنّ ما يحمله الفقهاءُ الأتقياءُ من معارف آل الله تعالى

---

[1] لاحِظْ كتابَنا: ولاية الفقيه العامّة في الميزان:ص٢٢١ـ٢٢٣. ومبحث الإمامة من هذا الكتاب.

تستلزم تنزيلهم منزلة الأنبياء، بل لعلّ بعضهم أفضل من بعض هؤلاء الأنبياء من جهة كونهم حاملين لعلوم ومعارف آل الله تعالى التي هي أشرف المعارف والعلوم، أو لكونهم دعاة إلى الأئمّة الأطهار (عليهم السلام)، وهذا أمرٌ واضحٌ في تنزيلهم في الشرف إلى مثل ما عليه الأنبياء من هذه الجهة دون غيرها.

(**خامساً**): الظاهر أنّ العلماء في الرواية المستدَلّ بها هم الأئمّة الأطهار (عليهم السلام) وليس الفقهاء إذ مهما أُوتي الفقيه من الورع والتقى لا يصل إلى درجة الأفضلية على النبي المعصوم (عليه السلام) إذ كيف يكون غير المعصوم أفضل من المعصوم (عليه السلام)؟! فالصحيح من الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) هم العلماء، وهم أفضل من الأنبياء قطعاً لكونهم صلوات ربي عليهم أفضل خلق الله تعالى على الإطلاق، ولكونهم أئمّة وأولياء وهم نفس النبي الأعظم الذي لا يباريه أحدٌ من الأنبياء والمرسلين على الإطلاق لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء/١٠٨]، والأنبياء من جملة العالمين، ولقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٦٠]، و﴿وَأَنفُسَنَا وأَنفُسَكُمْ﴾ [آل عمران:٦٢]، و﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة:٥٦].. وغيرها من الآيات والأخبار الدالة على أنهم مع النبي في نفس الفضائل والدرجة، ودعوى السيد الخوئي (رحمه الله) من كون بعض العلماء أفضل من بعض الأنبياء من جهة تبليغ الأحكام، وإنْ كنّا قد وافقناه عليها في كتابنا ولاية الفقيه العامّة إلاّ إنّنا نعدل عنها في هذا الموضع، إذ لا يمكن تفضيل غير المعصوم الذي يفكر بسوء في لحظة من لحظات عمره حتى في لحظات تبليغه، نعم لو قلنا بالمساواة فإنّما هو من جهة ظاهر التبليغ وليس من جهة الواقع.

(الطائفة الرابعة): الدالة على كون الفقهاء خلفاء رسول الله طبقاً لقوله صلوات الله عليه وآله: "اللهم ارْحَمْ خلفائي، قيل: ومَن خلفاؤكَ يا رسول الله؟ قال (صلى الله عليه وآله): الذين يأتون بعدي"، والخلافة عنه تقتضي الولاية العامّة.

يرد عليه:

إنّ الظاهر من ذلك هو كونهم خلفاءه في نقل الرواية والحديث، ولا يُراد بنقل الرواية نفس رواية ألفاظها أو إثباتها في المجامع الحديثية، بل المراد به العمل بمضمونها والاستنباط

منها، فالرواية في مقام بيان رواية الحديث والسنّة والأحكام الشرعية لا الزعامة الدينية والسلطنة الدنيوية على أموال الناس وأعراضهم لا سيّما وأنّ قوله (عليه السلام) في ذيل الخبر: "الذين يأتون بعدي يروون حديثي وسنّتي فيعلمونها الناس من بعدي" له ظهورٌ قويٌّ في تحديد ماهيّة الخلافة عنه حيث إنّ الغرض هو النيابة عنه في التعليم والبلاغ، وهذه الحيثية المذكورة في ذيل الحديث الشريف تصلح للقرينة المانعة من انعقاد إطلاق في حيثية الخلافة
من النواحي الأخرى، فإثبات ذلك في الولاية والسّلطنة يحتاج إلى دليلٍ وهو مفقودٌ[١].

(الطائفة الخامسة): الدالة على أنّ الشارع المقدَّس جعل الفقيه قاضياً وحاكماً كما في مقبولة عمر بن حنظلة وصحيحة أبي خديجة، فإنّ مقتضى الإطلاق فيهما أنْ تترتّب الآثار المرغوبة من القضاة والحكّام بأجمعها على الرّواة والفقهاء، ومن تلك الآثار تصدّيهم لنصب القيم والولي على القصر، والمتولي على الأوقاف التي لا متولٍ لها، والحكم بالهلال وغيرها، وقد ادّعى أصحاب نظرية الولاية العامّة أنّ القضاة المنصوبين من قبل العامّة وخلفاء الجور كانوا يتصدّون لتلك الوظائف والمناصب، ويكشف عن ذلك كشفاً قطعياً ما ورد في صحيحة محمّد بن إسماعيل بن بزيع قال: مات رجلٌ من أصحابنا ولم يُوصِ، فرُفِعَ أمرُهُ إلى قاضي الكوفة فصيَّرَ عبد الحميد القيم بماله، وكان الرّجل خلَّفَ ورثةً صغاراً ومتاعاً وجواري، فباع عبد الحميد المتاع، فلمّا أراد بيع الجواري ضعف قلبه عن بيعهنّ، إذ لم يكن الميت صيّر إليه وصيّته، وكان قيامه فيها بأمر القاضي لأنهنّ فروجٌ، قال: فذكرتُ ذلك للإمام أبي جعفر (عليه السلام) وقلتُ له: يموت الرّجل من أصحابنا ولا يوصي إلى أحدٍ ويخلّف جواري فيقيم القاضي رجلاً منّا فيبيعهنّ أو قال: يقوم بذلك رجلٌ منّا فيضعف قلبه لأنهنّ فروج فما ترى في ذلك؟ قال: فقال (عليه السلام): إذا كان القيِّم به مثلك أو مثل عبد الحميد فلا بأس[١].

فالرّواية ـ بحسب دعوى أصحاب نظرية الولاية العامة ـ صريحة في أنّ القضاة كانوا يتصدّون لنصب القيم ونحوه من المناصب، فإذا دلّت الرواية على أنّ المجتهد الجامع للشرائط قد جعل قاضياً في الشريعة المقدَّسة دلتنا بإطلاقها على أنّ الآثار الثابتة للقضاة والحكام

---

[١] قد فصّلنا الإيراد على هذه الطائفة في كتابنا: "ولاية الفقيه العامّة في الميزان: ص٢٠٥ـ٢١٢"؛ فليُرَاجع.

[١] وسائل الشيعة: ج١١ص٢٦٩ الباب السادس عشر من أبواب عقد البيع وشروطه.

بأجمعها مترتبة على الفقيه؛ لأنّ ذلك مقتضى جعل المجتهد قاضياً في مقابل قضاتهم وحكّامهم لأنّ الغرض من نصبه كذلك ليس إلاّ عدم مراجعتهم إلى قضاة الجور ورفع احتياجاتهم عن قضاتهم، فلو لم تجعل له الولاية العامة ولم يكن متمكّناً من إعطاء تلك المناصب لم يكن جعل القضاء له موجباً لرفع احتياجاتهم، ومع احتياجهم واضطرارهم إلى الرّجوع في تلك الأمور إلى قضاة الجور لا معنى لنهيهم عن ذلك.

وبالجملة: فإنّ قوله (عليه السلام): "فإني قد جعلتُهُ عليكم حاكماً" قرينة على أنّ المقصود هو تعيين المرجع لجميع الأمور المرتبطة بالولاة التي منها القضاء، فيُراد بالحاكم مطلق مَن يُرجَع إليه في الأمور للبتِّ والقرار، فتكون الرواية دليلاً على نصب الوالالي والقاضي معاً لا بأنْ يستعمل لفظ الحاكم في المعنيين، بل لأنّ القضاء أيضاً من شؤون الولاة، ولذا قد ينصبون القضاة لذلك وقد يتصدون له بأنفسهم، وعليه فإنّ الولاية من شؤون القضاة، ومع الإلتزام بأنّ المجتهدَ مخوَّلٌ للقضاء لا بدّ من الإلتزام بثبوت الولاية المطلقة له وبجواز أنْ يتصدّى لما يرجع إليها في عصر الغيبة.

والجواب:

(**أوّلاً**): ليس في صحيحة ابن بزيع ما ادَّعاه أصحاب نظرية الولاية العامّة بل كلّ ما تدلّ عليه أنّ القاضي الفقيه وليّ مَن لا وليّ له، من هنا نصَّب عبد الحميد قيّماً عليهم لرعاية شؤونهم، وهذا هو القدر المتيقَّن من الولاية الثابتة، وأين هذا من دعوى الولاية المطلَقة المدَّعاة للفقيه؟!!

(**ثانياً**): إنّ الالقضاء بمعنى إنهاء الخصومة، من هنا سُمِّيَ القاضي قاضياً؛ لأنّه بحكمه أو قضائه ينهي الخصومة، وأمّا كونه متمكناً من نصب القيم والمتولي على نحو ثبوت الولاية له فهو أمرٌ خارجٌ عن مفهوم القضاء من الأصل، فقد دلّت الصّحيحة على أنّ الشارع نصب الفقيه قاضياً أي جعله بحيث ينفذ حكمه في المرافعات وبه يتحقق الفصل في الخصومات ويتم أمر المرافعات ولأدلة لها يوجه على أنّ له الولاية على نصب القيّم والحكم بثبوت الهلال ونحوه، ففصل الخصومات شيء، والولاية شيء آخر، فالقاضي إنّما يترافع عنده المترافعان وينظر إلى شكواهما ويفصل بينهما بحكمه، وأمّا أنّ له إعطاء تلك المناصب فهو أمرٌ يحتاج إلى دليل آخر ولا دليل عليه.

(**ثالثاً**): إنّ القضاء والولاية أمران مستقلان يتعلق الجعل بكلٍّ منهما مستقلاً، ولا ملازمة عرفيّة ولا عقليّة وشرعية بين القضاء والولاية، وأمّا تصدّي قضاة العامة لكلٍّ من القضاء وما يرجع إلى الولاية هو أيضاً من قبيل كونهما منصبان مستقلاّن، وخليفة الجور ربما كان يعطي منصب القضاء لأحدٍ ويعطي منصب الولاية لأشخاصٍ آخرين، وربما كان من باب الإتفاق يعطي ذلك المنصب أيضاً للقاضي فيصير القاضي بذلك ذا منصبين مجعولين بجعلين لا أنّ أحدهما من شؤون الآخر .كما يدّعي أصحاب نظرية الولاية . بحيث يغني جعل أحدهما عن جعل الآخر، وقد حصل الفصل بين المنصبين في عصر الدولة العثمانية ولم تكن الولاية فينه من شؤون القضاء.

(**رابعاً**): إنّ دعوى كون الغرض من نصب القاضي الوالي هو أنْ لا يحتاجَ الشيعةُ إلى مراجعة قضاة الجور، ورفع احتياجاتهم عن قضائهم إنما يتمّ فيما إذا لم يتمكّن الفقيهُ المنصوب قاضياً شرعاً من التصرف في تلك الجهات أبداً، وأمّا لو جاز له أنْ يتصدّى لها لا من باب الولاية، بل من باب الحسبة إلى الله تعالى والزلفى لديه والقرب منه فلا تبقى لأصحابهم أيّة حاجةٍ في الترافع أو الرّجوع إلى قضاة الجور، ومعه يصحّ النّهي عن رجوعهم إلى القضاة.

كما إنّ دعوى أنّ الأئمّة (عليهم السلام) منعوا شيعتهم عن الرّجوع إلى القضاة وإيقاف تنصيب قيمٍ على اليتامى ليقوم بأمورهم، فترك ذلك يؤدّي إلى مفاسد كثيرة ويستلزم تفويت أموال الصغار والغائب أو انتهاك أعراضهم، فلا مناس حينئذٍ من أنْ ترجع الأمور إلى الفقيه الجامع للشرائط لكونه القدر المتيقن ممن يحتمل أنْ يكون له الولاية في تلك الأمور، لعدم احتمال أنْ يرخّص الشارعُ فيها لغير الفقيه كما لا يحتمل أنْ يهملها لأنّها لا بدّ من أنْ تقعَ في الخارج، فمع التمكُّن من الفقيه لا تحمل الرجوع فيها إلى الغير، لذا فإنّ الفقيه هو القدر المتيقَّن الذي له الولاية المطلقة في عصر الغيبة... هذه الدّعوى دونها خرط القتاد؛ وذلك لأنّ الأمور المذكورة وإنْ كانت حتميّةَ التّحقُّقِ في الخارج وهي المعَبَّر عنها بالأمور الحسبيّة لأنّها بمعنى الأمور القربيّة التي لا مناص من تحققها خارجاً، كما إنّ الفقيه هو القدر المتيقَّن ممّن يُحتَمَل في حقّه القيام بشؤونها إلاّ أنّه لا يستكشف بذلك أنّ الفقيه له الولاية المطلَقة في عصر الغيبة كالولاية الثابتة للنبي والأئمّة (عليهم السلام) حتى يتمكّن من التصرُّفِ في غير موردِ الضّرورةِ وعدم

مساس الحاجة إلى وقوعها أو ينصب قيّماً أو متولّياً من دون أنْ يتعزل عن القيومة أو التولية بموت الفقيه أو يحكم بثبوت الهلال أو غير ذلك من التصرفات المترتبة على الولاية المطلَقة، بل إنّما يستكشف بذلك نفوذ التصرفات المذكورة الصادرة عن الفقيه بنفسه أو بوكيله كما هو مفاد قوله (عليه السلام) في صحيحة ابن بزيع: "إذا كان القيّم مثلكَ أو مثل عبد الحميد فلا بأس" فإنّ تلك الأمور لا يمكن للشارع إهمالها، كما لا يحتمل أنْ يرخص فيها لغير الفقيه دون الفقيه، فيُستنتج بذلك أنّ الفقيه هو القدر المتيقَّن في تلك التصرفات وأمّا الولاية فلا، ولو أمكننا التعبير عنها بالولاية فهي ولاية جزئية تثبت في موردٍ خاصٍّ وهو الأمور الحسبيّة التي لا بدّ من تحققها في الخارج ومعناها نفوذ تصرفاته فيها بنفسه أو بوكيله، من هنا يظهر أنّ الفقيه ليس له الحكم بثبوت الهلال ولا نصب القيم أو المتولّي من دون انعزالهما بموته؛ لأنّ هذا كلّه من شؤون الولاية المطلَقة، وقد اتضح في سبق عدم ثبوتها بدليل وإنما الثابت أنّ له التصرف في الأمور التي لا بدّ من تحققها في الخارج بنفسه أو بوكيله، ومعه إذا نصب متولياً على الوقف أو قيّماً على الصغير فمرجعه إلى التصرف فيهما بالوكالة، ولا كلام في أنّ الوكيل ينعزل بموت موكِّلِهِ وهو الفقيه.

والحاصل: إنّ الله تعالى ـ بحسب ما وصل إلينا عبر الأمارات الشرعيّة ـ أجاز للافقيه التصرُّف من باب لاحسبة ولم يجزْ له إعمال الولاية في الأعراض والأموال والنفوس ولا أنّ أوامره الشخصية واجبة الإطاعة بمقتضى الأصل الأوّلي وهو عدم ولاية أحد على أحدٍ إلاّ ما أخرجه الدّليل.

(الطائفة السادسة): ما ورد بالتوقيع الشريف عن مولانا الإمام بقيّة الله المهديّ المنتظر (عجل الله تعالى فرجه الشريف) المرويّ في إكمال الدين والاحتجاج للطبرسي في جواب مسائل إسحاق بن يعقوب قال: إنّي سألتُ العمري أنْ يوصل لي إلى الصّاحب (عجل الله تعالى فرجه الشريف) كتاباً قد سألتُ فيه عن مسائل أشكلت عَلَيَّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزّمان (عليه السلام): "وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم"[١].

[١] راجع كتابنا: ولاية الفقيه العامّة في الميزان: ص٢٤٣ وما بعدها، فقد أشبعنا البحث تحقيقاً ودرايةً حول التوقيع الشريف.

وقد استدلّ أتباعُ الولاية العامّة على مدّعاهم بأنّ التوقيع الشريف ليس خاصّاً بالمسائل الشرعية بل يشمل مقام تنفيذ الأحكام وإجرائها وإعمال الولاية حسب اختلاف الحاجات والموارد، وقد تصوّر الشيخ الأنصاري ثلاثة أدلة لإثبات ولاية الفقيه العامّة فيما يتعلّق بإقامة الحدود والتعزيرات لكنّه رجع عنها مستشكِلاً بثبوتها[٢]، والأدلة المتصوَّرة من التوقيع الشريف هي الآتية:

(**الدّليل الأوّل**): إنّ التوقيع الشريف دالٌّ على إرجاع نفس الحادثة إليه عليه السلام ليباشر أمرها بنفسه ومن دون واسطة أو استنابة لا الرجوه في حكها إليه.

توضيح ذلك: إنّ الرّجوع في الحوادث إلى الفقيه يُراد منها تدخُّل الفقيه في الموضوعات مبدِياً نظره فيها ليكون ذلك حجّةً على المكلَّفين، وهذا نظير مطلق الحوادث والأمور التي يرجع فيها عقلاً وعرفاً إلى الرئيس ليبتّ فيها طبقاً لتشخيصه مباشرةً، والبتّ إنّما يكون على نحو التصرف الولائي.

يرد عليه:

(أوّلاً): إونّما يتمّ دليله فيما لو كان التعبير بقوله عليه السلام "فارجعوا" من باب الإفعال . أي إرجاع الحوادث . وليس من باب المجرد كما هو ظاهر قوله عليه السلام "فارجعوا" فإنّ الظاهر من الثاني هو الرّوع في حكمها إلى الفقهاء كما لا يخفى على المتأمِّل.

وبعبارةٍ أخرى: لو كان المراد بالرّواية هو ما ذكره صاحب الدّليل لكان الأولى أنْ يقول الإمام عليه آلاف التحية والسّلام: "فارجعوها إلى رواة حديثنا" أي أرجعوا الحوادث إلى رواة حديثنا، ولَمَا كان قال: "فارجعوا فيها"؛ وحيث إنّه فديتُهُ بنفسي لم يأتِ بالتعبير الأول بل الثابت في الرواية هو الثاني فيكون دليلاً على الرّجوع إلى الفقهاء لمعرفة حكمهم المسائل والموضوعات الحاصلة، فإنّ المناسب للرجوع إليهم في الشيء ليس إلاّ الرجوع إليهم في حكم الشيء، وهذا هو المناسب للرجوع إلى الرّواة فإنهم لا يدرون إلاّ حكم الواقعة، وأمّا اعتبار أذنهم في التصرف وإعمال الولاية فلا.

---

[٢] يلحظ: المكاسب:١٥٤/ولاية الحاكم.

(ثانياً): إنّ الرّجوع في الحادثة يختلف عن إرجاع الحادثة -كما أشرنا في الإيراد الأوّل -. ومعنى الرّجوع في الحادثة هو استعلام ما ينبغي الجري عليه في الحادثة، أو هو عبارة عن رجوع الفقيه إلى الحادثة لمعرفة حكمها، بخلاف الإرجاع فإنّه عود الحادثة وإسقاطها على الفقيه ليكون نظره حاكماً عليها بالعناوين الولائية، والإرجاع بعيدٌ جدّاً لكونه خلاف المعهود والمتيقَّن من رجوع الفقه إلى الحادثة لمعرفة حكمها وليس لحاكميته عليها، ولئن كان في انطباق العبارة على المعنى الأوّل خفاءً، فقد أوضحه التعليل في التوقيع الشريف بـ: "فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجّة الله"؛ إذ إنّ مفهوم الحجّة اصطلاحاً -كما أفدنا في بحوثنا الأخرى[1]- هو ما يُحتجُّ به على الناس حتى لا يبقى لهم عذرٌ في التقصير بامتثال التكاليف بدعوى عدم علمهم بها وإطلاعهم عليها، وهذا المعنى متطابقٌ مع المعنى اللغوي لكلمة "حجّة" وهي البرهان أو الدليل التقريبي، فالحجية بمعناها الإصطلاحي واللغوي شيء، وبمعنى الولاية وتنفيذ الأمر أو إعمال السلطة شيء آخر، فلا ملازمة بين الحجية بكلا معنييها وبين الولاية؛ فتأمَّلْ.

(ثالثاً): لا معنى لإرجاع نفس الحادثة الواقعة إلى الغير لأنّه تحصيل للحاصل وذلك لأنّ مورد الرجوع والإرجاع واحدٌ وهو نظر الفقيه في الموضوع ليرتب عليه حكماً شرعياً، فلا فَرْقَ بينهما في النتيجة إلاّ أنّ الفَرْقَ في المقدِّمات والأسباب، فمَن قال بإرجاع الحوادث إلى الفقيه يقصد بذلك التصرف الولائي في الموضوع والحكم، ومَنّ قال بالرّجوع يقصد معرفة حكم الموضوع من دون أيّ تصرُّف أولي مترشح من المقام الولائي حسبما يدَّعون.

(**الدّليل الثاني**): التعليل بكونهم "حجتي عليكم وأنا حجّة الله" إنما يناسب الأمور التي يكون المرجع فيها هو الرأي والنظر، فكان هذا منصب ولاة الإمام عليه السلام من قِبَل نفسه، لا أنّه واجب من قبل الله تعالى على الفقيه بعد غيبة الإمام وإلاّ كان من المناسب أنْ يقول: إنّهم حجج الله عليكم كما وصفهم في مقام آخر بأنّهم أمناء الله على الحلال والحرام.

يرد عليه:

إنّ مفهوم الحجية - حسبما أشرنا سابقاً - إنما يتحقق في الأمور التبليغيّة التي يكون الحجّة فيها حاملاً مبلغاً لها، لا من يكون هو المتصرف فيها بإرادته، وأمّا التعبير بـ: "أنهم حجتي

[1] ولاية الفقيه العامة في الميزان:ص٢٤٨-٢٥٤، الطبعة الأولى.

عليكم" فوجهه أنّ اعتبار قولهم ثابت بنصب الإمام (عليه السلام) وتعيينه، وإنْ كان هذا النصب أيضاً بأمر الله لذا صحّ إطلاق حجّة الله عليه أيضاً على نحو المجاز لتوسط الإمام بينه وبين الله تعالى، فالحجية نسبيّة ناقصة في مقابل حجية الإمام المطلَقة.

وبعبارة أخرى: إنّ الحجية تناسب تبليغ الأحكام الشرعية كما في قوله تعالى: ﴿**فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ**﴾ [الأنعام:١٥٠]، وأمّا الولاية فلا ملازمة بينها وبين الحجية، وعدم نسبة حجيتهم إلى الله تعالى من جهة أنّ الأئمّة الطاهرين (عليهم السلام) واسطة في ذلك لعدم وصول الحكم من الله تعالى إلى العباد بلا واسطة، وأنّ ما يفعلون إنّما يفعلون بحكم الله تعالى، فيكون ما يكون حجّة من قبلهم من قبل الله تعالى، فلا يكون في هذه أيضاً قرينية على المدَّعى.

(**الدّليل الثالث**): إنّ وجوب الرّجوع في المسائل الشرعية إلىالعلماء الذي هو من بديهيات الإسلام من السلف إلى الخلف مما لم يكن يخفى على أحدٍ فضلاً عن مثل إسحاق بن يعقوب حتى يكتبه في عداد مسائل أشكلتْ عليه بخلاف وجوب الرّجوع في المصالح العامّة إلى رأي أحدٍ ونظره، فإنّه يحتمل أنْ يكون الإمامُ (عليه السلام) قد وكَّلَهُ في غيبته إلى شخصٍ أو أشخاصٍ من ثقاته في ذلك الزّمان، والحاصل أنّ لفظ الحوادث ليس مختصّاً بما اشتبه حكمه ولا بالمنازعات.

يرد عليه:

المراد من لفظ "الحوادث" هو الفروع المتجددة التي أرجع الإمام (عليه السلام) فيها إلى رواة الأحاديث لأنّ بعض الفروع قد تكون متجددة ومستحدثة صرفة ومن مهام المسائل التي لا بدّ وأنْ يسأل المؤمنُ أمامَ زمانه عن معرفة حكمها، وقد سأل الراوي ذلك فأحاله الإمام (عليه السلام) إلى رواة أحاديثهم، والسؤال عن مثل هذه الفروع لا تستلزم نسبة النقص في كلّ شخصٍ، لذا سأل إسحاقُ بن يعقوب (وإنْ كان من أجلاّء العلماء بواسطة محمّد بن عثمان العمري الذي هو من السّفراء) الإمامَ (عليه السلام) عن الحوادث المتجدِّدة، فإجاب بإرجاعه غلى السّفراء والعلماء.

وبالجملة؛ فإنّ الحوادث المتجددة والفروع المستحدثة مما يشكل الأمر فيها، فلا بداهة في لزوم السؤال عنها من الإمام (عليه السلام) ليكون السؤال عنه لغواً كما هو واضح.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ إسحاق بن يعقوب لم يكن ممّن لا تخفى عليه مسألة وجوب الرّجوع في المسائل الشرعية إلى العلماء، فمَن خفى عليه حرمة الفقاع إلى زمن الغيبة ـ كما هو واضحٌ لمن تدبّر أسئلة إسحاق بن يعقوب ـ وكذلك خفي عليه قتل سيد الشهداء على يد بني أميّة لعنهم الله تعالى، كيف لا يكون وجوب الرّجوع إلى العلماء عنده في المسائل من البديهيات بل هو من المشكلات التي يجب أنْ يسأل عنها ليعرف حكمها، من هنا صدّر الإمام المهديّ عجّل الله تعالى فرجه الشريف كتابه بقوله لابن يعقوب: "أرشَدَك اللهُ وثبّتَكَ"، وكون إسحاق بن يعقوب ممّن لا يخفى عليه أمثال هذه الأمثلة ـ بحسب تصوّر الشيخ الأنصاري ـ لا ينافي سؤاله عن أمرٍ جليٍّ تعليماً للآخرين لردّهم عن الضّلال، لذا يسأل مثل زرارة ومحمّد بن مسلم من الإمام الصادق عليه السلام ما لا يخفى على أحدٍ.

والخلاصة: لا ينبغي التأمّل في إجمال التوقيع الشريف وكون الفقهاء حجّة في مجال إنفاذ الرّأي، فلا مجال للرّكون إليه في إثبات الولاية العامّة للفقيه، فضلاً عن صلاحيته لإثبات الولاية المطلقة، هذا مضافاً إلى أنّه مخدوشٌ سنداً، وعلى فرض صحّة صدوره هو في مقام بيان وظيفة العلماء من الناحية التبليغيّة للأحكام وبيان الأحكام المترتبة على الحوادث والمواضيع المتجدِّدة التي لا بدّ من معرفة حكمها بالرّجوع إلى الفقيه، سآء كانت هذه الحوادث سياسيّة أو اجتماعية أو طبية وما شاكل ذلك، فلا بدّ كحينئذٍ من معرفة الأحكام المترتِّبة على الأخذ بها وصدورها من المكلَّفين.

فالأخبار المتقدِّمة التي استدلّ بها مدَّعو الولاية العامّة للفقيه هي عمدة أدلّتهم، وقد عَرَفْتَ فيما مضى عدم صلاحها لإثبات الولاية، وأمّا بقيّة أدلّتهم كالأصل والسيرة فلا يصلحان أيضاً لإثبات المدَّعى، وبحسب تتبُّعي إنّ أوّل مَن ادّعى وجود أصل أولي لإثبات ولاية الفقيه إنما هو الشيخ المنتظري في كتابه "ولاية الفقيه وفقه الدّولة الإسلامية" أوائل الجزء الأوّل منه، وعند تأمُّلِنا بأصله المدَّعى وجدنا أنّه حشره في أصل وجوب إطاعة الله وإطاعة رسوله بحجّة أنّ إطاعة المرشِد الصادق واجبة فتقبت له الولاية بحكم العقل، ولا أدري كيف حصل له العلم بوجود ملازَمة بين وجوب الطاعة والولاية، مع إنّ وجوب الطاعة أعمّ من ثبوت الولاية نظير ما لو قد أمر الولد والده بمعروفٍ فيجب على الوالد إطاعة ابنه لكنْ لا ولاية للإبن على والده، وقد تجب إطاعة الزوج لزوجته في أمرٍ شرعيٍّ لكنْ لا ولاية لها عليه، كما إنّ أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس فيها ثمّة ولاية شرعية على أموال وأنفس

ذوي المنكر، فأنت حينما يجب عليك أنْ تنهى جارك عن المنكر لا تكون لك ولاية على نفسه أو ماله أو دمه... فالفقهاء حينما يأمرون الناس بالمعروف وينهونهم عن المنكر لا يستلزم ذلك وجود ولاية عامّة أو مطلَقة لهم على مَن ينهونهم عن المنكر وإلاّ لصار كلُّ فقيهٍ أميراً وحاكماً، فتكثر الأمراء بعدد الفقهاء فتسود الفوضى وينتشر الفساد والظلم في الأرض.

وأمّا السيرة التي ادَّعوها على ثبوت الولاية العامّة للفقيه فليست سيرة فقهاء الإمامية، بل هي سيرة فقهاء علماء العامة، وهو من العَجَبِ العُجَابِ الذي ما كنّا نتوقّع أنْ يستدلّ فقيهٌ شيعيٌّ بسيرة فقهاء العامّة، لكنْ لا غرابة في ذلك بعد أنْ حَدَّثَت الأخبارُ بوقوع الفسق في علماء الشيعة بسبب ميلهم إلى فقهاء العامّة...

وجه الإستدلال بالسيرة هو: إنّ الولاية في الأمور العامّة بحسب الكبرى ثابتة عند العامة بالسيرة القطعيّة وإنْ اشتبهوا في الصغرى وتطبيقها على غير صغرياتها، إلاّ أنّ ذلك لا يضرّ بقطعيّة الكبرى الثابتة بالالسيرة، فأمّا الصغرى فهي ثابتة بالعلم الوجداني؛ إذ بعد ثبوت الكبرى فإنّ الأمر يدور بين تصدّي غير الفقيه على التصرف في الأمور العامّة وبين تصدّي الفقيه بذلك فيكون مقدّماً على غيره.

وبالجملة نثبت الكبرى بالسيرة القطعيّة، والصّغرى بالعلم الوجداني [١].

والجواب:

إنّ اشتباههم في الصغرى وإنْ كان مسلَّماً ولكننا نحتمل بل نتيقّن أنْ يكون ذلك في الكبرى أيضاً كسائر مبتدعاتهم في الدّين، فلم تقم سيرة قطعيّة متصلة إلى زمان الرّسول الأكرم ﷺ على ذلك، بل يكفي مجرّد الشّك في ذلك فيقتضي الأصل عدمه، كما إنّه لا بدّ من دليلٍ قطعيٍّ يدلّ على جواز التصرُّف في أموال الناس وأعراضهم وأنفسهم وهو مفقودٌ في البَيْن.

هذا ما أحببنا تسجيله هنا عن ولاية الفقيه العامّة بشكلٍ مجمَل، ونُحيل القارئ الفقيه والمتعلّم الفَطِن إلى كتابنا "ولاية الفقيه العامّة في الميزان"؛ فليُراجَعْ.

[١] راجع: مصباح الفقاهة للسيد الخوئي رحمه الله: ج٥ ص٤٩.



الفصل الأول

الإلهيات

وفيه أبواب:

١. عقيدتنا في الله تعالى.

٢. عقيدتنا في التوحيد.

٣. عقيدتنا في صفاته تعالى.

٤. عقيدتنا بالعدل.

٥. عقيدتنا في التكليف.

٦. عقيدتنا في القضاء والقدر.

٧. عقيدتنا في البداء.

٨. عقيدتنا في أحكام الدين.

الباب الأوّل

عقيدتنا في الله تعالى

قال المصنف رحمه الله:

نعتقد أن الله تعالى واحد أحدٌ [1]، ليس كمثله شيء، قديم لم يزل ولا يزال، هو الأول والآخر، عليمٌ حكيمٌ عادلٌ حيٌّ قادرٌ غنيٌّ سميعٌ بصير [2].

ولا يوصف بما توصف به المخلوقات، فليس هو بجسم ولا صورة، وليس جوهراً ولا عرضاً [3]، وليس له ثقل أو خفة ولا حركة أو سكون، ولا مكان ولا زمان، ولا يُشار إليه،

(1) الفَرْق بين الواحد والأحد: أنّ الأحد يُطلَق على ما لا يقبل الكثرة في عالَم الخارج ولا في الذهن، ولذلك لا يقبل العدَّ ولا يدخل في العدد، بخلاف الواحد؛ فإنّ كلّ واحدٍ له ثانياً وثالثاً في الخارج أو في عالَم الذهن، فالواحد هو مَنْ لا شريك له، والأحد مَنْ لا مثيل له في ذاته وصفاته ولا شبيه يناظره.

(2) سميع أي عالِمٌ بالمسموعات، بصيرٌ أي عالِمٌ بالمبصرات ومحيطٌ بها إحاطةً تامّةً لا يُعجِزُهُ شيءٌ.

(3) الجوهر والعرض صفتان يتميز بهما الممكن الوجود، إذ تارةً يكون جوهراً وأخرى يكون عَرَضاً، فالجوهر القائم بنفسه وهو حاملٌ للأعراض لم تتغير ذاتيته، والعرض هو المتحيز في موضوع أو هو التابع لشيءٍ آخرَ.

كما لا نِدَّ له[٤] ، ولا شبه ولا ضدّ، ولا صاحبة له ولا ولد، ولا شريك، ولم يكن له كفواً أحد. لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار.

ومن قال بالتشبيه في خلقه بأنّ صوّر له وجهاً ويداً وعيناً أو أنه ينزل إلى السماء الدنيا، أو أنه يظهر إلى أهل الجنّة كالقمر أو نحو ذلك فإنه بمنزلة الكافر به جاهل بحقيقة الخالق المنزّه عن النقص، بل كل ما ميزناه بأوهامنا في أدقّ معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلنا مردود إلينا "على حدّ تعبير الإمام الباقر عليه السلام ".

وما أجلَّه من تعبير حكيم! وما أبعده من مرمى علمي دقيق! وكذلك يلحق بالكافر من قال إنه يتراءى لخلقه يوم القيامة وإنْ نفى عنه التشبيه بالجسم، فإن أمثال هؤلاء المدّعين جمدوا على ظواهر الألفاظ في القرآن الكريم أو الحديث، وأنكروا عقولهم وتركوها وراء ظهورهم، فلم يستطيعوا أن يتصرَّفوا بالظواهر حسبما يقتضيه النظر والدليل وقواعد الاستعارة والمجاز.

تطرّق المصنِّف رحمه الله في هذا الباب من هذا الفصل إلى ثلاثة أمور:

الأول: إثبات أحديته تعالى بالصفات الثبوتية ونفي الصفات السلبية عنه تعالى.

الثاني: ردّ مقالة المجسّمة.

الثالث: استحالة رؤيته تعالى بالبصر.

ولم يتعرّض " عليه الرحمة " لإثبات وجوده بالأدلة المحكمة، ونحن قبل بيان الأمور الثلاثة المتقدمة سنقيم الأدلة على وجود الباري عزّ وجلّ إذ لا يخلو ذلك من فائدة، فهو عزّ اسمه وجلّ شأنه وأمره وإنْ كان ظاهراً بذاته مظهراً لغيره، إذ عميتْ عينٌ لا تراه رقيباً، وخسرت صفقة عبدٍ لا تجعله عليها دليلاً، إلا أن هناك نفوساً لم تطهر من دنس المعاصي غابت حقيقتُه "جلّتْ عظمته " عن قلوبها، فالتمسوا الأعذار عليه تعالى يبتغون حقيقة وجوده التي هي عين جوده الذي به ظهر الوجود، وقدّستْ ذرّاتُه الربَّ المعبود، فهو الموجود

---

[٤] الندّ: النظير والشبيه.

في كل مكان، والمعبود بكل لسانٍ، فلا يسبقه عدمٌ، ولا يلحقُه ندمٌ، فهو أزليّ سرمديٌ لا يزول، وقائمٌ دائم لا يبور.

والدليل على وجوده تعالى يتم بطريقين:

الأول: الإدراك الفطري.

الثاني: الإدراك العقلي.

الأدراك الفطري:

والمراد منه الشعور التوحيدي بالله تعالى المركوز في أعماق النفس البشرية، أي أنّ الناس مفطورون على معرفته عزّ اسمه إلاّ أنّ الحجب الظلمانيّة تمنع من توقّد هذه الشعلة الإيمانية بحسب درجة تلك الموانع، وهذا الإدراك يتفاوت شدةً وضعفاً بحسب قوة السير وبطئه، فكلّما ازدادت حركة الآدمي نحوه تعالى كلما قوي هذا الإدراك إلى أنْ يصل إلى مرحلة «إن لنا مع الله حالات لا يسعها ملك مقرّب ولا نبيٌ مرسل».

وقد أكّد القرآن الكريم على الإدراك الفطري في آيات عدّة منها: ﴿ **فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر النّاس عليها لا تبديل لخلق الله...** ﴾ [الرّوم:٣١].

ففطرة الله تعالى تعني أنه سبحانه أودع في كيان الإنسان غريزة معرفته تعالى والتوجه إليه، لأنّ الإنسان كسائر الأنواع المخلوقة مجبولٌ بفطرةٍ تهديه إلى تتميم نواقصه ورفع حوائجه، وتهتف له بما ينفعه وما يضره قال تعالى: ﴿ونفسٍ وما سوّاها، فألهمها فجورها وتقواها﴾ [الشّمس:٨ .٩]. فخلقة الإنسان مبنية على الإيمان به تعالى بمقتضى الفطرة السليمة الموهوبة له من عنده سبحانه، وسيظل بمعونة العقل الهادي إليه تعالى يبحث عن الخالق ويطلبه متلهفاً إلى جنابه، وسيظل سالكاً لهذه المسيرة ما لم يعقه عائق أو يمنعه مانع؛ وهذا ما أكّدته آية الميثاق بقوله تعالى:

﴿**وإذ أخذ ربّك من بني آدم من ظهورهم ذرّيتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربّكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم لاالقيامة إنّا كنّا عن هذا غافلين** ﴾ [الأعراف: ١٧٣]، وهذا الميثاق ليس تشريعيّاً وإنما هو تكوين فطري منذ أن كان موجوداً ذرّاً صغيراً في رحم أُمه إلى آخر مراحل حياته إلاّ أنّ العوامل الخارجية تحجبُ هذا الإدراك كما قدّمنا، لذا

ورد عنه صلى الله عليه وآله بالمستفيض في مصادر العامّة: «كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه يهودانه و ينصّرانه»؛ فمعنى قوله صلى الله عليه وآله: "حتى يكون أبواه يهوّدانه وينصّرانه" يحتمل وجهين:

(**الوجه الأوّل**): إنّ مَن كان يهودياً أو نصرانياً ممن خلقتُهُ لعبادتي وديني، فإنّما جعله أبواه كذلك، أو من جرى مجراهما ممّن أوقع له الشبهة وقلّده الضلال عن الدين، وإنّما خصّ الأبوين لأنّ الأولاد في الأكثر ينشأون على مذاهب آبائهم ويألفون أديانهم ونِحَلَهم، ويكون الغرض بالكلام تنزيه الله تعالى عن ضلال العباد وكفرهم، وأنّه إنما خلقهم للإيمان فصدّهم عنه آباؤهم أو مَن جرى مجراهم.

(**الوجه الثاني**): أنْ يكون معنى "يهوّدانه وينصّرانه" أي: يُلحِقانه بأحكامهما؛ لأنّ أطفال أهل الذمّة قد ألحق الشرعُ أحكامَهم بأحكامهم، فكأنّه عليه السلام قال: لا تتوهّموا من حيث لحقت أحكام اليهود والنصارى أطفالهم أنهم خلقوا لدينهم بل لم يُخلقوا إلاّ للإيمان والدّين الصّحيح، لكنّ آباءهم الذين أدخلوهم في أحكامهم، وعبَّرَ عن إدخالهم في أحكامهم بقوله: "يهوّدانه وينصّرانه" فالأهل في أكثر الأحيان هم العامل الأكبر في إفساد فطرة الولد، وعندما تفسد الفطرة بانحرافها عمّا خُلقَتْ له يكثر حينئذٍ اعوجاج القوى الداخلية، ومع اعوجاجها واختلالها فسوف يؤدي إلى إبطال القوة العقلية المدركة بحيث تتوقف عن عملها المقرّر لها فتنتج عملاً غير مرضي.

والانحراف عن أحكام الفطرة لا يعدُّ إبطالاً لحكمها بل استعمالاً لها عمّا لا ينبغي، نظير ما ربّما يتفق أن الرامي لا يصيب الهدف في رميته، فعدم الإصابة لا يعني أن الآلة معطّلة، كيف وهي موضوعة للرمي وإصابة الهدف إلاّ أنّ الاستعمال يوقعها في الغلط، وكذلك السكاكين والمناشير والمثاقب والأُبر وأمثالها إذا عُبِّئَتْ في الماكينات تعبئة معوّجة تعمل عملها الذي فُطرت عليه بعينه من قطعٍ أو نشرٍ أو ثقبٍ لكن لا على الوجه المقصود.

إذن عندما نجعل الإدراك الفطري القلبي دليلاً على إثبات وجوده تعالى فإنّ ذلك يعني أنّ القلب يعلم بالشهود والحضور ربّه، والدليل عليه هو رجاؤه بالقادر المطلق عندما تنقطع عن العبد الأسباب الظاهرية والتعلقات المادية فإنّ قلبه يتوجه إلى مَنْ فطره على معرفته إلاّ أن الشواغل والتعلقات تلك حجبتْ ذلك الشعور وقد أشار مولانا الإمام الصادق عليه السلام إلى

دليل الفطرة الذي يظهر عند الشدائد، قال له رجل: يا ابن رسول الله دُلني على الله ما هو؟ فقد أكثر عليَّ المجادلون وحيّروني.

فقال الإمام (عليه السلام): يا عبد الله هل ركبتَ سفينة قطّ؟.

قال: نعم.

قال (عليه السلام): فهل كُسرتْ بك حيث لا سفينة تنجّيك ولا سباحة تغنيك؟.

قال: نعم.

قال (عليه السلام): فهل تعلّق قلبُك هنالك أنّ شيئاً من الأشياء قادرٌ على أن يخلّصك من ورطتك؟.

قال: نعم.

قال (عليه السلام): فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجي وعلى الإغاثة حيث لا مغيث [1].

فهذا الميل إلى الحق المطلق راسخٌ في أعماق بواطن البشر حتى الكافرين لكنهم نسوا هذا الميل باتباعهم الهوى.

ثم إن هذا الإحساس بالخطر عند الشدائد ثم التوجه إليه سبحانه نتيجة ذلك ليس مقصوراً على الرحلات البحرية أو الجوية، بل إنه يتعدى إلى كل سبب ظاهري يدعو الإنسان للتوجه إليه تعالى كلّما انقطعت به تلك الأسباب والأنساب.

ومما يدلّ على ترسُّخ النزوع الفطري للكمال المطلق إضافة إلى آية الميثاق وآية الفطرة المتقدّمتين ما ورد في قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ**﴾ [يس:٦١].

وقوله تعالى: ﴿**فذكّر إنّما أنت مذكّر**﴾ [الغاشية:٢٢].

هذا العهد عهد الميثاق، وهذه التذكرة التي أُمر النبي بحملها للناس كافة دون اختصاص بجماعة معينين بل هي لكل الناس، والتذكر فرع وجود معرفة مغروزة في أعماق البشر وإلاّ

---

[1] بحار الأنوار: ج٣، ص٤١.

فيكون الأمر به لغواً يتنزّه عنه الحكيم، فالنبي مذكر بحدود رسالته وحدودها تشمل الإنسانية جمعاء قال تعالى: ﴿**وما أرسلناك إلاّ كافّة للنّاس**﴾ [سبأ:٢٩].

فيتضح من خلال تذكير النبي للناس أن لهم سابق معرفة بالأصول العامة للدين، وما على الرسول إلا إحياؤها من جديد بعد الاندراس والنسيان نتيجة الاستغراق بمتع الحياة مما يسبّب البطر والطغيان والكبر لذا لا تجد غنياً إلاّ ويصاب بإحداها إلاّ المتقون. قال تعالى: ﴿**ولكن متّعتهم وءاباءهم حتّى نسوا الذّكر وكانوا قوماً بوراً**﴾ [الفرقان:١٩].

وزبدة المخض: إنَّ الانقطاع عن الأسباب الظاهرية هو أحد الطرق الموصلة إلى إحياء المعرفة الفطرية.

وهناك طريقان آخران متفرعان على المتقدم يوصلان إلى إحياء تلك الفطرة هما:

الأول: معرفة الدين واتباعه.

الثاني: معرفة النفس الإنسانية.

أما الأول: فإنّ الدين هو مجموعةُ أحكامٍ، الفائدة منها تنظيم حياة الفرد والجماعات والأخذ بأيديهم إلى سُبُل الصلاح والخير والفضيلة، وذلك لوجود قِوى ثلاث يتركب منها المخلوق الآدمي هي:

القوة الشهوية ـ القوة الغضبية ـ القوة العقلية.

وهي قوى تتصارع فيما بينها، أيها استحكمت بالأخرى أصبحت السيد المطاع والبقية خدم لها، لذا لو استحكمت القوة العقلية الروحية على تينك القوتين يُصبح صاحبها في مصافِّ الروحانيين والملائكة العلويين وإلاّ فهو في حضيض التسافل كالبهائم والأنعام.

ومعلوم بالوجدان أن القوة العقلية لا تروي ظمأ الإنسان المتعطش بفطرته إلى خالق الكون فلا بدّ له من معين يهديه السبيل ويوصله إلى الطريق، فأرسل عزّ وجلّ رسله وسفراءه ليرشدهم إلى الجادة الوسطى فيسلكوا بهم سُبُل السداد والنجاح والتوفيق من هنا قال أمير المؤمنين وسيّد الموحّدين مولانا ومقتدانا الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام):

«فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءَه ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكّروهم منسيّ نعمته ويحتجوا عليهم بالتبليغ ويثيروا لهم دفائن العقول» [1] .

فالغاية إذن من إرسال الرسل وإنزال الكتب وبعث السفراء هي أن يوصلوهم أو يستخرجوا لهم ميثاق الفطرة بعد أن حجبتها أستار الذنوب، فيثيروا فيهم دفائن العقول أي ما هو مخزون في كوامن نفوسهم من الخير والصلاح، لأنّ الإنسان يميل بطبعه إلى الدين، والدين يدعو للفطرة، لذا أمر سبحانه التمسك بالدين: ﴿**خذوا ما آتيناكم بقوّة**﴾ "البقرة/٦٤"، لأنّ التمسك به يعني التمسك بشيء أصيل يلازم الإنسان منذ خلقته إلى يوم رمسه.

وأما الثاني: ونبحث فيه ضمن نقاط هامة:

النقطة الأولى: في معنى النفس الإنسانية:

«النفس» لغةً: بمعنى الروح، فإذا قيل: خرجتْ نفسُ فلان، يعني روحه. وتأتي بمعنى «حقيقة الشيء» تقول: قتل فلانٌ نفسه أي أوقع الإهلاك بذاته كلِّها وحقيقته.

ولها معانٍ أُخر: «كالدم»، يقال: سالتْ نفسهُ أي دمه.

و «كالجسد» وعليه قول الشاعر:

نُبِّئتُ أن بني سُحَيمٍ أدخلوا   أبياتهم تامورَ نفسِ المنْذرِ [1]

والتامور: الدم، أي دم جسد المنْذِر.

و «كالغيب»: كما في قول النبي عيسى عليه السلام: ﴿**تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنّك أنت علاّم الغيوب**﴾ [المائدة:١١٧].

أي تعلم غيبي يا رب لأنّ النفس الإنسانية مهما بلغت من الرقي والسمو لا يمكنها أن تعلم غيب الله تعالى إنْ لم يعلّمها هو عزّ وجلّ.

وللنفس معانٍ أُخرى: كعين الشيء والعظمة والكبر والهمة والكُنه والجوهر [2] .

ولها لفظان مترادفان هما: العقل والروح.

---

[1] نهج البلاغة: الخطبة الأولى في صفة خلق النبي آدم عليه السلام.

[1] الطريحي، مجمع البحرين: ج٤، ص١١٠.

[2] إبن منظور، لسان العرب: ج٦، ص٢٣٥.

فالروح ما به الحياة، والعقل ما به التمييز والإدراك لذا يقال: إن المجنون أو الصبي يمتلكان روح الحياة ولا يمتلكان روح التمييز والإدراك، ولهذا يقال: إن للإنسان نفسين:

إحداهما: نَفْسُ التمييز وهي التي تفارقه إذا نام فلا يعقل بها.

ثانيهما: نفس الحياة، إذا زالتْ [٣]، زال معها نَفَسُ النائم وهو عبارة عن الزفير والشهيق.

وهاتان النفسان أُشير إليهما في قوله تعالى:

﴿**الله يتوفّى الأنفس حين موتها والتي تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجَلٍ مسمّى**﴾ [الزمر:٤٣] فيستفاد من الآية المباركة ثلاثة أمور:

الأول: إن الإنسان عبارة عن روح وجسد، والروح جوهر غير مادي مرتبط بالجسد يبعث فيه النور والحياة.

الثاني: ضعف العلاقة أو الرابطة بين الروح والجسد عند النوم أو الاحتضار.

الثالث: انقطاع هذه العُلاقة انقطاعاً تامّاً عند الموت، حيث يُذْهَبُ بالروح إلى عالمها الخاص بها، ويبقى الجسد العنصري الأول تحت التراب تتحلّل ذرّاته.

من خلال هذه الأمور الثلاثة نلاحظ بوضوح أن النفس والروح ليستا حقيقتين منفصلتين بل هما مرحلتان مختلفتان لحقيقة واحدة.

فالنفس هي شعاع الروح الممتد أو المنبعِثْ من الروح عند النوم، لأن النوم نوعٌ من أنواع قبض الروح، أو بعبارة: انفصال جزئي عن الجسد، وهذا الشعاع الممتد شعاعٌ خافت يشُّع في ذلك الجسد ليُبقي الحياة في الأعضاء الجسدية كدوران الدم وضربات القلب ونشاط الجهاز التنفسي وغيرها من الأعضاء الرئيسية، فهذه لو تعطلت لمات الجسم، وما يعطّل إنما هو جهاز الإدراك فإنه يغيب عن النائم لذا قيل: النومُ أخو الموت.

وما فصلّناه آنفاً أخذناه من أنوار بيت العصمة عليهم السلام حيث قال مولانا الإمام الباقر عليه السلام: «ما من أحدٍ ينام إلاّ عرجتْ نفسه إلى السماء، وبقيت روحه في بدنه وصار بينهما

---

[٣] زال زوالاً وزولاً بمعنى الهلاك والتنحي، فزالت الشمس: مالت عن كبد السماء، وزال عن الوجود: لم يعد له وجود، وزالت الروح أي تحرّكتْ من مكانها فمات الجسم.

سببٌ كشعاع الشمس، فإن أذن الله في قبض الأرواح أجابت الروح النفسُ، وإن أذن الله في ردّ الروح أجابتْ النفسُ الروحَ فهو قوله تعالى: ﴿**الله يتوفّى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجلٍ مسمّى**﴾ [الزّمر:٤٣].

النقطة الثانية: الأدلة على إثبات النفس:

إتّضح بما تقدم أنّ النفس والروح ليستا حقيقتين منفصلتين بل هما صفتان لحقيقة واحدة، لكن قد يختلف مورد استعمالهما بين الحين والآخر، فقد تُطلق كلمة «نفس» على حديث مرتبط بين الروح والجسد، والتأثير المتبادل لكل منهما على الآخر، وقد تُطلق كلمة «روح» على كل حديث يتعلق بالصفات الروحية دون الجسمية.

ولا ضير في هذا الاستعمال وإن كانت "النفس والروح" بمعنى واحدٍ لغةً وهي المخلوق المجرّد عن المادة المرئية، لذا قيل: إن الروح مشتقة من «الريح»، فالروح مجانس للريح، فهي متحركة مثل الريح لأجل هذا سمّيت روح الإنسان بهذا الاسم لمشابهتها الريح من حيث الحركة، وعدم رؤيتها كالريح لا نراها ولكننا نشعر بآثارها.

والروح كذلك فهي كائن مجرّد يُعتبر من النوافذ المشْرَعة إلى عالم الغيب وخير طريقٍ لإثبات وجود كائنات مجرّدة وغير مادية، وبها يتميّز الإنسان عن غيره، وترشح منه بواسطتها مختلف النشاطات المادية والعقلية، وهي في بنائها العجيب تختلف عن بناء المادة، ولها أصول تحكمها تختلف عن الأصول التي تحكم المادة في خواصها الفيزيائية والكيميائية، فمن الروح يصدر العجائب، لذا اهتمت الأُمم بشأنها والاشتغال بمعرفة أطوارها للحصول على عجائب آثارها، ويكفيك ما يرد عن أصحاب الرياضات النفسية لا سيما «اليوغيون» منهم كيف أنهم يسلكون طرقاً شتّى في الوغول الشديد في تعذيب أنفسهم وحرمانها من الحظوظ الشهوانية والحيوانية لنيل ما يمكن أن يتجلّى لهم منها نتيجة رياضات معنوية معينة لا ينكرها إلاّ مكابر.

ونظراً لأهميتها في الشرائع المقدّسة أُرسلت من أجلها الرسل وأُنزلت الكتب لأنها مورد الخطاب والتكليف وهي الأصل في ذلك لا الجسد الفاني، لذا لم يناقش في أصالتها أحدٌ من المليين، في حين أنكر الماديون هذه الأصالة طبقاً لإنكارهم الخالق العظيم مدّعين بأنها

مادية ومن خواص الخلايا العصبية، لذا قالوا: إن الأصالة للمادة لا غير، وقد أقاموا على عدم أصالتها براهين هي في الواقع دعاوى واهية لا تمت إلى الحقيقة بصلة.

الدعاوى على أصالة المادّة هي:

الدعوى الأولى:

إن الأبحاث العلمية رغم تطورها التقني والفني لم تبحث في خاصة ما من الخواص البدنية إلاّ ووجدت علتها المادية، ومع هذا لم تستهدِ إلى أثر روحي لا يقبل الانطباق على قوانين المادة حتى بها على وجود روح مجرّدة.

والجواب:

الأول: إن عدم وجدانهم لأي أثر روحي غير قابل للانطباق على قوانين المادة لا ينتج انتفاء النفس المجرّدة التي أقيم البرهان على وجودها؛ فإن العلوم الطبيعية الباحثة عن أحكام الطبيعة وخواص المادة، إنما تقدر على تحصيل موضوعها المادي، وإثبات ما هو من سنخها، وكذا الخواص والأدوات المادية التي تستعملها لتتميم التجارب المادية، إنما لها أن تحكم فيما تبحث فيه من أمور مادية، أما ما وراء المادة والطبيعة وخارج متناول الحسّ فليس لها أن تحكم فيها نفياً أو إثباتاً؛ فمثلاً: الصفات الإنسانية كالحب والكراهة والشجاعة والجبن، والجود والكرم والبخل، والعشق والحزن والعلم والجهل، كلها حقائق ذات واقعية حتماً ومع ذلك لا يمكن نفيها بحجة أنها غير محسوسة ولا مرئية، أولسنا نؤمن جميعاً بوجودها فينا جُلها أو بعضها رغم أنها لا تخضع لطاولة التجربة ولا لسكين التشريح ولا نرى لها أثراً تحت المجهر؟!.

الثاني: إن مقتضى سيرهم العلمي التجريبي المتمخض عنه عدم العثور على أثر للروح لا يعني عدم وجودها، وبعبارة فنيّة: «عدم الوجدان ليس دليلاً على عدم الوجود»، أي إنّ عدم عثورهم على الروح من خلال تجاربهم العلمية ليس دليلاً على عدم وجود الروح غير المرئي بالآلات المادية.

الدعوى الثانية:

إن النفس أو الروح التي يُقام البرهان على تجرّدها هي في الحقيقة مجموعة خواص طبيعية أو إدراكات عصبية، أو مجموعة خلايا دماغية لها تأثير على البدن، مدعين بذلك أن أيَّ عطلٍ يصيب الدماغ يُسبّبُ تعطيلَ القِوى البدنية المرتبطة به.

وبعبارة: أن هناك عُلاقة قريبة بين الظواهر الروحية والخلايا العقلية والدماغية.

والجواب:

الأول: لو سلّمنا بأنّ روح الإنسان هي نفس أجهزته العصبية والدماغية لكان على الإنسان أن يتغيّر بتغيُّر أجهزته العصبية والدماغية فيكون بهذا قد تغيّر عشرات المرّات خلال فترات حياته، وبهذا يكون هذا الإنسانُ غيرَ الإنسان السابق نتيجة التغيّر الحاصل في خلاياه وهذا ما لا يقبله الوجدان.

وما توهموه مردود بحسب النظرية العلمية القائلة:

بإن عدد خلايا الدماغ ثابتة وغير قابلة للزيادة والنقصان، وهذا لا يعني أنّ الذرّات المكوِّنة لهذه الخلايا لا تتغير، ومثل هذه الخلايا مثل خلايا الجسم التي تأخذ الطعام وتطرد الذرّات القديمة بالتدريج خاضعةً للتغيير.

الثاني: أيضاً لو سلّمنا جدلاً بأنّ الأجهزة العصبية هي الروح، لكننا لا نُسلّم كون هذه الأجهزة تعمل بنفسها من دون أن تديرها جهة أخرى لاستحالة بقاء المعلول من دون علةٍ يرتبط بها والتي يعبّر عنها بـ «العلة الاستمرارية» فلا بدّ لكل ممكنٍ حادثٍ من وجوب وجود علة تبقيه كما أوجبت إحداثه؛ وهذه العلة "بكلا قسميها" شيء آخر غيره مغاير له ليس من جنسه وهي الروح فثبُت المطلوب.

هذا غاية ما استدلّ به الماديون على كون الأصالة للمادة وأنه لا شيء وراءها، أما المليون الإلهيون فقالوا بأصالة الروح وأنها مستقلة بعملها وليست نتاج الإفرازت المادية والتحاليل الفيزيائية المتراكمة في الجسد بل هي كيان سويّ له قيمتُه وهناك براهين عديدة على وجوده.

وهي قسمان: عقلية وأخرى نقلية.

- **البراهين العقلية على أصالة الروح وتجردها:**

البرهان الأول: وحدة الروح مع ثبوت التغيّرات الجسدية:

خلاصتُه: أن جسد الإنسان الواقع في دوامة التغيّرات والتحوّلات الفسيولوجية وغيرها، الدائم التنقل من حالةٍ لأخرى، حيث يتصف مرةً بالطفولة وتارةً بالصبا وأُخرى بالشباب ثم بالشيخوخة، وفي كل حالةٍ تتغير وتتبدل تركيبتُه الجسدية، مع بقاء شيءٍ واحدٍ فيه لم يطرأ عليه تغيّر في كل مراحله الزمنية، وهذا الشيء هو المشار إليه بـ «أنا» غير واقعٍ في التبدّل والأمر فيه ظاهر، لأننا نعلم بالضرورة أننا الآن عين ما كنا بالأمسّ أو قبل عشرين سنة، فلو كانت الروح موجوداً مادياً للزم أن تكون عُرضة للتغيرات، شأنها شأن بقية الموجودات المادية التي تتغير وتتبدل باستمرار، لأن الحركة والتغيّر من خصائص المادة ولوازمها، وبما أنّ الجسد في تبدلٍ مستمر كما هو الثابت في الموجودات المادية وخاصةً الحيّة منها حيث هي في تبدّل دائم مع بقاء الوحدة الشخصية في داخله ترافقه في كل مراحل حياته المعبّر عنها بـ «أنا» الأمس والحاضر والمستقبل، فلو لم يكن هناك حقيقة باقية في كل مراحل التبدّل والتغيّر الجسدي للزم أن لا يكون الإنسان في شيخوخته مسؤولاً عمّا فعله في شبابه.

البرهان الثاني: الإنسان المعلّق:

مفاد البرهان: أن الإنسان قد يغفلُ عن بدنه في ظل شروط معيّنة [1] ولكنه لا يغفل عن نفسه، وتحت ظلّ هذه الشروط قد يشعر الإنسان بتجرّد روحه وأنها شيء غير جسده وإمضائه وما يحيط به.

«وبالجملة فمما لا ريب فيه أن الإنسان في جميع أحيان وجوده يشاهد أمراً غير خارج منه يعبر عنه بأنا ونفسي، وإذا لطف نظره وتعمّق خائضاً فيما يجده في مشاهدته هذه وجده شيئاً على خلاف ما يجده من الأمور الجسمانية القابلة للتغير والانقسام والاقتران بالمكان والزمان، ووجده غير هذا البدن المادي المحكوم بأحكام المادة بأعضائه وأجزائه فإنه ربما نسي

[1] من هذه الشروط: أنْ يكون في وضعٍ معيَّنٍ كالاستلقاء على القفا مسترخياً أعضاءه ومفرّجاً يديه ورجليه ولا يشغله شاغل، وأنْ يكون في الهواء الطّلق بحيث يكون كأنّه معلَّقٌ في الفضاء، من هنا جاءت تسمة البرهان بـ: "المعلَّق".

أي عضو من أعضائه أو غفل عن جميع بدنه وهو لا ينسى نفسه ولا يغفل عنها، دع عنك ما ربما تقوله: نسيت نفسي، غفلتُ عن نفسي، ذهلتُ عن نفسي، فهذه مجازات عن عنايات نفسانية مختلفة، ألا ترى أنك تسند النسيان والغفلة والذهول حينئذ إلى نفسك وتحكم بأن نفسك الشاعرة شعرت بأمر وغفلت عن أمر تسميه نفسك كالبدن ونحوه؟ ودع عنك ما ربما يتوهّم أن المغمى عليه يغفل عن ذاته ونفسه فإنّ الذي يجده هذا الإنسان بعد انقضاء حال الإغماء أنه لا يذكر شعوره بنفسه حالة الإغماء لا أنه يذكر أنه كان غير شاعر بها، وبين المعنيين فرق، وربما يذكر بعض المغمى عليهم من حالة إغمائه شيئاً يشبه الرؤيا التي نذكرها من حال المنام»[٢].

البرهان الثالث: تجرُّد الصور العلمية:

هذا البرهان للفيلسوف اليوناني أفلاطون، وبه أخذ ملاّ صدرا ومفاده:

أنّه لا شكّ في أنّنا نتخيّل صوراً لا وجود لها في الخارج كحجر من زئبق وجبلٍ من ياقوت أو نتصور العنقاء وما شابه ذلك، ونميّز بين هذه الصّور الخيالية وبين غيرها، فهذه الصور أمور وجودية "محلها الخيال" وكيف لا يكون كذلك، ونحن إذا تخيّلنا زيداً شاهدناه، حكمنا أنّ بين الصورتين المحسوسة والمتخيلة فرقاً البتة، ولولا تلك الصور الموجودة لم يكن الأمر كذلك، ومحلّ هذه الصور يمتنع أن يكون شيئاً جسمانياً أي من هذا العالم المادي، فإنّ جملة بدننا بالنسبة إلى الصور المتخيّلة لنا قليل من كثير فكيف تنطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير، وليس يمكن أن يقال إن بعض تلك الصور منطبعة في أبداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا، إن الهواء ليس من جملة أبداننا ولا أيضاً آلة لنفوسنا في أفعالها، وإلاّ لتأملت نفوسنا بتفرّقها وتقطّعها ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات أبداننا، فبانَ أن محل هذه الصور أمر غير جسماني، وذلك هو النفس الناطقة، فثبُتَ أن النفس الناطقة مجرّدة[١].

وبعبارة أوضح: إن كل واحدٍ منّا يدرك صور الموجودات العظيمة، ويتصوّرها بما لها من الحجم والمقدار، فلو كانت حقيقة الإدراك خالصة في انطباع الصور على المدارك العقلية

---

[٢] الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ج٦، ص١٧٩.

[١] ملاّ صدرا، أسفار الحكمة المتعالية: ج٤، ص٤٧٩.

وجب أن يكون هذا العالم الكبير بسمائه وأرضه وشمسه وقمره وجباله وبحاره ومدنه الخ، قد تمركزت في صفحة الدماغ ومواضع الإدراك التي لا تزيد على عدّة سنتيمترات فكيف يسع دماغنا الصغير الحجم صور هذه الأشياء العظيمة والآفاق الرحبة وكيف توجد صور هذه الأشياء الكبيرة جداً في تلك المساحة الصغيرة التي يتألف منها الدماغ المدرك للأشياء، ألا يدلّ هذا على أن هذه الصور العلمية مجرّدة عن المادة، لها تجرّد برزخي أي أن لها طولاً وعرضاً وعمقاً دون أن يكون لها جرم وثقل.

البرهان الرابع: استذكار الخواطر:

ما من امرءٍ إلاّ ويواجه حوادث معيّنة في حياته ثم بعد ذلك ينساها وبعد فترة يتذكّر ما قد نسيه؛ وعملية التذكر عبارة عن توجّه الذهن إلى الماضي واستحضار ما غاب عنه.

وعملية الاستذكار تعني أنّ الصور العلميّة مخزونة في صقع النفس بعينها لا يتطرق إليها الفناء والفساد، وليست عملية الاستذكار سوى التفات الذهن إلى تلك الصور المخزونة في صقع النفس، وليس كما يُتَوهم أن الصور العلميّة منطبعة في الدماغ وإلاّ فإن الدماغ وما فيه يتبدّل ويتحلّل بمرور الزمن ومضي السنين، فلو كانت حقيقة الصور العلمية هي نفس الآثار المادية المنطبعة في أعصاب الدماغ لما كان للتذكر معنى صحيح، بعد ملاحظة ما يطرأ على الدماغ من التحلل والتغيّر في سلسلة الأعصاب وقيام غيرها مقامها بعد أعوام لا تتجاوز العشرة.

هذه أهم البراهين العقلية على تجرّد الروح الإنسانية، وأنّ الأصالة للماهية لا للمادة.

البراهين النقلية على أصالة الروح وتجرّدها:

وهي قسمان:

الأول: آيات الكتاب العزيز.

الثاني: أحاديث النبي الكريم وعترته الميامين صلّى الله عليهم أجمعين.

أما القسم الأول:

تمهيد: لقد أثبت القرآن المجيد بآياته البيّنات أصالة الروح وأنّ لها تجرّداً تاماً بعد انخلاعها عن البدن، ولا يهمُّنا التعرّض لمسألة هل هي في داخل البدن أم محاطة به، بعد التسليم بوجود الروح الإنسانية.

ولا تموت بعد موت الجسم، بل تذهب إلى العالم الذي كانت تسعى إليه في الحياة الدنيا، إلى الجنّة أو إلى النار البرزخيّتين فلا تعطيل للروح كما ادّعى أهل التناسخ على تفصيل في ذلك، وبهذا يُعْلم: أن الموت لا يعني فناءً للإنسان بل الموت بوّابة من عالم ضيّقٍ إلى آخر فسيح خالد، فهو انتقال من دار إلى أخرى هي الغاية من الخلقة، وهذا ما لا يُسلّم به أصحاب النظريات المادية، وقد سبقهم إلى ذلك بعضُ عرب الجاهلية حيث كانوا يعتقدون أن حقيقة الحياة أمر مادي، وما الموتُ عندهم سوى فناء الإنسان بكل مشخصّاته المادية والصورية، لذا أنكروا وجود حياة ثانية قال تعالى حكايةً عنهم:﴿**إن هي إلاّ حياتنا الدّنيا وما نحن بمبعوثين** ﴾ [الأنعام:٣٠].

﴿**وقالوا ما هي إلاّ حباتنا الدّنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلاّ الدّهر** ﴾ [الجاثية:٢٥].

فإنكارهم لوجود حياة أخرى من لوازم عدم اعتقادهم بوجود إله عظيم ومدبّر حكيم، فالدهر هو المهلك لهم، والدهر هو الزمن، وهو بدوره ماديّ وليس وراءَه أيُّ سلطةٍ روحيّةٍ، فالأصالة للزمن أو المادة لا لشيء فوق المادة والزمن لذا قالوا: ﴿**وما يهلكنا إلاّ الدّهر** ﴾.

أما قوله تعالى: ﴿**نموت ونحيا**﴾ فليست إشارة إلى اعتقادهم بوجود حياة أخرى، وإنما يراد منها:

أنّ الكفّار يغادرون الحياة ليحلّ محلّهم حديثو عهد بالحياة من المولودين جديداً، فجماعة تموت وأخرى تولد من جديد لتعيش كما عاش سابقوها ثم يهلّكُها الدهرُ كما أهلك المتقدمين عليها.

من الآيات التي تثبت الأصالة للروح:

الآية الأولى:

قوله تعالى: ﴿**ولا تحسبنّ الّذين قُتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياءٌ عند ربّهم يرزقون، فرحين بما ءاتاهم الله من فضله ويستبشرون بالّذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألاّ خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون** ﴾ " آل عمران/ ١٧٠ . ١٧١ ".

الآية المباركة واضحةُ الدلالة في وصف حال جماعة قُتلوا في سبيله تعالى فإنّهم يرزقون ويستبشرون بمن لم يلحق بهم ممن هم على شاكلتهم في التقوى والصلاح والخير، متمنين أن يقدموا عليهم ليروا النعيم الدائم.

وليس في الآية إشارة إلى أن غير الشهداء ليسوا أحياءً وذلك لأنّ الآية في معرض المديح لمن استشهد في سبيله، ولا تعرّض لها لغيرهم من باب: كأنّ الشهداء هم الأحياء حقيقة دون غيرهم لما في استشهادهم في سبيله من علوّ الدرجات والزلفى لديه تعالى.

فمدلولُ الآية الكريمة بقاءُ روح الإنسان بعد موت الجسد ونظيرها قوله تعالى: ﴿ **ولا تقولوا لمن يُقتل في سبيل الله أمواتٌ بل أحياء ولمنْ لا تشعرون** ﴾ " البقرة/١٥٥ ".

قال العلاّمة الطباطبائي ﷺ:

«معنى الآية والله أعلم لا تقولوا لمن يُقتل في سبيل الله أموات ولا تعتقدوا فيهم الفناء والبطلان كما يفيده لفظ الموت عندكم، ومقابلته مع الحياة، وكما يعين على هذا القول حواسكم فليسوا بأمواتٍ بمعنى البطلان بل أحياء ولكنّ حواسكم لا تنال ذلك ولا تشعر به وفي الآية دلالة واضحة على حياة الإنسان البرزخيّة...»[1].

هذه صفةُ الشهداء، أما صفة المعذّبين فكما في قوله تعالى: ﴿**وحاق بآل فرعون سوء العذاب ويم تقوم السّاعة أدخِلوا آل فرعون أشدَّ العذاب** ﴾" غافر/٤٦ . ٤٧ " فحكم سبحانه على آل فرعون ومن عمل بنهجهم واتّصف بصفاتهم الدخول في نار جهنم يُعرضون عليها صباحاً ومساءً قبل يوم القيامة، بشهادة ذيل الآية ﴿**ويوم تقوم السَّاعة أدخِلوا آل فرعون أشدّ العذاب**﴾فالعرض صباحاً ومساءً في النار البرزخية وهي موجودة في بعض بقاع الأرض في وادي برهوت اليمن، فلو كان الموت دليلاً على اندثار الروح بعد موت الجسد لما كان هناك أيُّ معنى لمسألة العرض على النار صباحاً ومساءً.

الآية الثانية:

قوله تعالى: ﴿**ولو ترى إذ الظّالمون في غمرات الموت والملائكة باسطو أيديهم أخخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحقّ** ﴾ " الأنعام/ ٩٤ ".

---

[1] تفسير الميزان: ج١، ص٣٤٧.

تشير الآية المباركة إلى أن للظالمين أبداناً وأنفساً، وملائكة القبض ينزعون أرواحهم من أبدانهم قائلين لهم: أخرجوا أنفسكم من سكرات الموت إن استطعتم وصدقتم فيما قلتم وادّعيتم.

ولو كان الإنسان جسداً بلا روح لما كان لأخذ النفس أيّ معنى، إذ يكون الموت عبارة عن إخماد الحرارة الغريزية فقط وقد تقدم بطلان هذه الدعوى.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿**يا أيّتها النّفسي المطمئنّة، ارجعي إلى ربّك راضية مرضيّة، فادخلي في عبادي، وادخلي جنّتي**﴾ [الفجر:٣١.٢٨].

هنا خاطب سبحانه النفس لا البدن، فأمرها تعالى بالرجوع إلى ربّها فتدخل في عباده المكرمين والجنّة إذا ما تحلت بصفات الجمال والكمال، وهؤلاء العباد المكرمون هم نبي الرحمة وعترته الطاهرة.

وهذا نظير قوله تعالى: ﴿**إنّا لله وإنّا إليه راجعون** ﴾ [البقرة:١٥٧] فنحن صنايع الله عزّ وجلّ وإليه نعود ليجازينا على أعمالنا خيرها وشرها مما يدلّ على أن النفس لا تموت بل هي مستودعة فيه لأجل معين.

الآية الرابعة:

قوله تعالى: ﴿**ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفةً في قرارٍ مكين، ثمّ خلقنا النّطفة علقة فخلقنا العلقة مضغةً فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثمّ أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين** ﴾ [المؤمنون:١٥.١٣].

فالآية تبيّن مراتب الاختلافات الواقعة في الأحوال الجسمانية من النطفة إلى العلقة ثم المضغة ثم العظام ثم اكتسائه لحماً؛ وقد أثبت الطب المتطور: أنّ الجنين بعد قطع مراحله الثلاث تبدأ مرحلة تكوين العظام قبل إنبات اللحم، وهذا عين ما ذكرته الآية المباركة كما هو واضح؛ وقد كان الاختلاف حاصلاً فيما بينهم في مسألة تقدم تكوين العظام هل هي متقدمة أو متأخرة عن إنبات اللحم، وبهذا يظهر عظمة وإعجاز القرآن الكريم وبه تظهر عظمة نبي الرحمة محمّد بن عبدالله صلى الله عليه وآله الذي تجلّى على قلبه آيات الله تعالى وأسراره، وبما

يظهر من كشوفات علمية تدلّل صحة ما جاء به الكتاب العزيز الذي تحدّى كل الأمم، وإعجازه ليس منحصراً ببلاغته الأدبية، وإنما هو جانب من جوانبه، بل إعجازه بكشوفاته العلميّة التي تزيد المرءَ إيقاناً بعظمة الله تعالى ومحبةً برسول الرحمة ﷺ، كما أنه معجزٌ بدساتيره الأخلاقية والاقتصادية والسياسية وما إلى ذلك.

إذن هناك مراحل ماديّة لا بدّ أن يمرّ بها الجنين في بطن أُمّه، وتبقى آخر مرحلةٍ تعتبر الأهم وهي إنشاؤه خلقاً آخر ﴿**ثمّ أنشأناه خلقاً آخر**...﴾ فالإنشاء يعني الإبداع أي أنّ خلقه في آخر مرحلة يختلف عما قبلها من المراحل مما يعني مغايرة هذه المرحلة لما سبقها، ولا يعني هذا سوى تعلّق الروح بالبدن المادي الذي مرّ بمراحل متعددة، مما يدل على أن الروح ليس من جنس البدن.

الآية الخامسة:

قوله تعالى: ﴿**فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين**﴾ [الحجر:٣٠، ص:٧٣].

وقوله تعالى: ﴿**ثمّ سوّيناه ونفخ فيه من روحه** ﴾ [السّجدة:١٠].

والآيتان الكريمتان تعطيان نفس المعنى هو:

أنه سبحانه ميّز بين تسوية آدم عليه السلام وبين نفخ الروح في جسده، فالتسوية عبارة عن خلق البدن وتعديل المزاج والأمشاج، فلمّا ميّز نفخ الروح المضافة إلى الذات الإلهية ﴿**ونفخت فيه من روحي** ﴾دلّ ذلك على أن الروح جوهر شريف ليس من جنس البدن العنصري لأنه تعالى غير مادي، وبما أنها أضيفت إلى نفسه فهي لا ريب غير مادية.

هذه بعض آيات تحدثت عن تجرّد الروح الإنسانية وأنها شيء غير البدن تتعلق بالبدن تعلُق تدبير وتصريف.

وأما القسم الثاني:

إن نصوص السُنّة النبوية المتمثلة بالعترة المطهّرة عليهم السَّلام تزخر في إثبات تجرّد الروح وأصالتها منها:

الرواية الأولى:

روي عن مولانا الإمام أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام قال: "لا ينام الرجل وهو جنب، ولا ينام إلاّ على طهور، فإنْ لم يجدْ الماء فليتيمّم بالصعيد، فإنّ روح المؤمن تُرْفَعُ إلى الله تبارك وتعالى فيقبلها ويبارك عليها، فإنْ كان أجلها قد حضر جعلها في كنوز رحمته، وإن لم يكن أجلها قد حضر بعث بها مع أُمنائه من ملائكته فيردّونها في جسدها"[1].

ودلالة المتن واضحةٌ في كون الروح شيئاً مجرّداً تختلف تماماً عن المادة، وفيه إشارة إلى ترقّيها إلى عالم الملكوت الأعلى، ولا يراد من «رفعها» انسلاخها التام عن الجسد وإلاّ لمات فوراً، وإنما المقصود الإشعاعات الخارجية عنها المنتشرة من البدن في حركة روحية نحو السماء؛ ورد عن محمّد بن القاسم النوفلي قال:

قلتُ لأبي عبد الله الصادق عليه السلام:

المؤمن يرى الرؤيا فتكون كما رآها، وربما رأى الرؤيا فلا تكون شيئاً فقال: إن المؤمن إذا نام خرجت من روحه حركة ممدودة صاعدة إلى السماء، فكلّما رآه روح المؤمن في ملكوت السماء في موضع التقدير والتدبير فهو الحق، وكلما رآه في الأرض فهو أضغاث أحلام.

فقلت له: وتصعد روح المؤمن إلى السماء؟.

قال عليه السلام: نعم.

قلتُ: حتى لا يبقى شيء في بدنه؟.

فقال عليه السلام: لا، لو خرجت كلها حتى لا يبقى منها شيء إذاً لمات.

قلت: فكيف تخرج؟.

فقال عليه السلام: أما ترى الشمس في موضعها، وضوؤها وشعاعها في الأرض؟ فكذلك الروح أصلها في البدن وحركتها ممدودة"[1].

وفي بعضها أن الروح تخرج من البدن ويراد منها روح العقل لا روح الحيوان، ويشهد له ما ورد في حديث عن معاوية بن عمّار:

---

[1] في نسخة أخرى: "يقَبِّلُها" أي يقرّبها منه تعالى، وليس المراد القُبلة على الوجه فإنّه من لوازم الجسمية التي يتنزَّه عنها الخالق العظيم، بل يُراد منه المعنى المجازي كما قلنا.

[1] بحار الأنوار: ج٥٨، ص٣٢.

عن أبي جعفر (عليه السلام)؛ قال: «إن العباد إذا ناموا خرجت أرواحهم إلى السماء، فما رأت الروح في السماء فهو الحق، وما رأت في الهواء فهو الأضغاث» [٢]، ومثله ما ورد عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «إن العباد إذا ناموا خرجت أرواحهم إلى السماء الدنيا، فما رأت الروح في السماء الدنيا فهو الحق» [٣].

وقد وضّح هذين الحديثين ما روي عن مولانا الإمام أبي الحسن (عليه السلام) قال:

«إن المرء إذا نام فإنّ روح الحيوان باقية في البدن، والذي يخرج منه روح العقل. فقال له عبد الغفّار الأسلمي:

يقول الله عز وجل: ﴿ **الله يتوفّى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجَلٍ مسمّى** ﴾أفليس ترى الأرواح كلها تصير إليه عند منامها فيمسك ما يشاء ويرسل ما يشاء؟.

فقال له أبو الحسن (عليه السلام): إنما يصير إليه أرواح العقول، فأما أرواح الحياة فإنها في الأبدان لا يخرج إلاّ بالموت، ولكنّه إذا قضى على نفس الموت قبض الروح الذي فيه العقل ولو كانت روح الحياة خارجةً لكان بدناً ملقى لا يتحرّك، ولقد ضرب الله لهذا مثلاً في كتابه في أصحاب الكهف حيث قال: ﴿**ونقلّبهم ذات اليمين وذات الشّمال** ﴾أفلا ترى أن أرواحهم فيهم بالحركات؟ [١].

الرواية الثانية:

ما ورد عن منتخب البصائر عن المفضّل عن مولاي الإمام الصادق (عليه السلام) قال: مثل روح المؤمن وبدنه كجوهرة في صندوق إذا خرجت الجوهرة منه طرح الصندوق ولم يُعبأ به، ثم قال: إن الأرواح لا تمازج البدن ولا تواكله [٢] وإنما هي كلل للبدن محيطةٌ به" [٣].

فالحديث الشريف ينصُّ على تجرُّد الروح بقرينة قوله (عليه السلام): «وتمازج البدن» فلو كانت مادية لمازجته ممازجة المادة لمشابهها.

---

[٢] بحار الأنوار: ج٥٨، ص٣١.

[٣] بحار الأنوار: ج٥٨، ص٤٣.

[١] بحار الأنوار: ج٥٨، ص٤٣.

[٢] في نسخة البصائر: "تداخله".

[٣] بحار الأنوار: ج٥٨، ص٤٠.

إشكال:

إنّ صدر الحديث يناقض ذيله باعتباره ينصُّ على أنها داخل الجسد؛ وذيله على أنّها محيطة به، فما الجواب؟.

أقول: تشبيه الرّوح بالجوهرة في الصّندوق لا يقتضي وجود ملازَمة كاملة بين المشبَّه والمشبَّه به؛ لأنّ الغرض من التشبيه هو الإيضاح والبيان وليس للمجانسة والمشابهة من كلّ الجهات والحيثيات، فالجوهرة عادةً تحفظ في الصّندوق وليس خارجه، بخلاف الرّوح فإنّها حافظة للبدن وليست محفوظة كالجوهرة، نعم ثمّة علاقة بين الرّوح والبدن تماماً كوجود علاقة بين الجوهرة والصّندوق، إذ من دون الصّندوق تضيع الجوهرة وتتعرض للتلف أو السرقة، وهكذا الرّوح فإنّها كالصندوق حافظة للبدن ومن دونها يضيع البدن ويتلف، فإحاطة الرّوح بالبدن وتعلّقها به كتعلّق الجوهرة بالصندوق، فكأنها داخل صندوقها البدني إلاّ أنّها في الواقع المادي هي خارجة عنه، ويدلّ على ذلك القرينة الواضحة في الحديث وهي قوله عليه السلام: "إنّ الأرواح لا تمازج البدن ولا تداخله" فنفي الممازجة يقتضي بالضرورة كون الرّوح مدبرة للبدن من خارجه، ولو كانت داخله لما كان نفى ذلك بل لكان أتى بلفظ الإيجاب... وحتى لو قلنا بأنها داخل الجسد، فعند خروجها منه تبقى محيطة به إلى نزول القبر، وأما على القول بأنها محيطة بالبدن وخارجة عنه ـ كما عليه ظاهر الحديث ـ، فعند الموت تترك تدبير البدن الذي يصدق معها أنها فيه لما يأنسه أكثر الناس من أنّ الروح في البدن، فَتَرْكُها لتدبيره يعني تَرْكُها لما لها دخل فيه وفي حركته الطبيعية، فيكون معنى خروجها منه أي ترك تعلقها بالبدن لا أنّها كانت فيه ثمّ خرجت، فإنّ ذلك منفيٌّ بذيل الحديث كما أشرنا آنفاً، والله تعالى العالم.

الرواية الثالثة:

ما أورده الصدوق رحمه الله عن مولى المؤمنين الإمام الصادق عليه السلام قال:

إذا قُبضت الروح فهي مظلّة فوق الجسد ينظر إلى كل شيء يُصنع به فإذا كُفّن ووضع على السرير، وحُمل على أعناق الرجال عادت الروح إليه فدخلت فيه، فيمد له في بصره فينظر إلى موضعه من الجنة أو من النار، فينادي بأعلى صوته إن كان من أهل الجنة:

عجّلوني عجّلوني! وإن كان من أهل النار: ردّوني ردّوني! وهو يعلم كل شيء يُصنع به ويسمع الكلام" [1].

أشار الحديث إلى تجرُّد النفس بعد موت الجسم، والمقصود من التجرُّد كون الروح أو الأمر المجرّد مما لا يطرأ عليه التغيّر والدثور، وليس المراد منه «التجرّد العقلي أو البرزخي» ويُقصد بهما التجرُّد عن المادة وآثارها، معنى ذلك أن للنفس باعتبار مراتبها تجرّدين:

تجرّد عقلي: وهو تجرّد النفس عن المادة وآثارها من الكم والكيف وهو حاصل للنفس عند إدراكها المفاهيم الكلية العقلية عن التصور والتصديق، فهي في تلك المرتبة مجرّدة عن المادة " أي الثقل والجرم [وآثارها] أي الكم والكيف".

تجرّد برزخي: وهو تجرّد النفس عن نفس المادة دون آثارها وهو حاصل للنفس عندما تدرك الصور ذات الأبعاد والألوان والكمية والكيفية الخاصة.

فالتجرّد بمعنى عدم الدثور والتلف وعدم ممازجة المادة وهو أعمّ من التجرّدين المتقدِّمين.

الرواية الرابعة:

ما ورد في الأخبار المعتبرة المتواترة الدالّة على تقادم أو أسبقية خلق الأرواح على الأجساد وما ذكره الشيخ المفيد [1] ثمّ تبعه صدر الدين الشيرازي المشتهر بـ: "ملاّ صدرا" من الأدلة على أنّ الأرواح حادثة بحدوث البدن ثم إنّ التجرّد حصل لها بعد حدوثها بالبدن مدخول ومخدوش به، لا يمكن ردّ تلك الروايات لأجلها؛ هذا مضافاً إلى أنه لا يمكن التغاضي والتغافل عن النصوص القرآنية الدالة على أنه سبحانه وتعالى أخذ الميثاق على بني آدم أن لا يعبدوا الشيطان، ولا يخفى أن أخذ الميثاق عليهم إنما يكون على الأرواح لا على الأجساد... من هذه الآيات قوله تعالى: ﴿**ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشّيطان إنّه لكم عدوٌّ مبين وأنِ أعبدوني هذا صراط مستقيم**﴾ [يس:٦١-٦٢]، ﴿**فأقم وجهك للدّين حنيفاً فطرة الله التي فطر النّاس عليها لا تبديل لخلق الله**﴾ [الرّوم:٣١]، ﴿**وما لي لا أعبد الّذي فطرني وإليه تُرجَعون**﴾ [يس:٢٣].

---

(1) بحار الأنوار: ج٥٨، ص٤٠.

(1) بحار الأنوار: ج٥٨، ص١٤٤؛ نقلاً عن المسائل السروية للمفيد ومفاتيح الغيب: ص٥٣٦ المشهد الرابع/حدوث النفس.

فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ رجلاً جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام وهو مع أصحابه فسلّم عليه ثم قال: أمّا والله أُحبك وأتولاك، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام.

ما أنت كما قلت، ويلك إن الله خلق الأرواح قبل الأبدان بألفي عام، عُرض علينا المحبّ لنا، فوالله ما رأيت روحك فيمن عُرض علينا فأين كنت؟ فسكت الرجل عند ذلك ولم يراجعه[٢].

وعن بعض أصحاب أمير المؤمنين وسيّد الموحّدين وقائد الغرّ المحَجَّلين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام قال:

دخل عبدُ الرحمن بن ملجم "لعنه الله أبد الآبدين" على أمير المؤمنين عليه السلام . وساق الحديث إلى أن قال . قال عليه السلام: "إن الله خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام فأسكنها الهواء، فما تعارف منها هنالك ائتلف في الدنيا، وما تناكر منها هناك اختلف من الدنيا، وإنّ روحي لا تعرف روحك"[٣].

وفي علل الشرائع: عن عبد الله بن أبي يعفور عن مولانا الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمّد الصّادق عليه السلام قال:

إن الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها في الميثاق ائتلف ههنا، وما تناكر منها في الميثاق اختلف ههنا...»[١].

هذه الأخبار المتكثرة والتي لا يبعد تواترها المعنوي لا يمكن ردّها البتة.

فظاهر هذه المرويات أنه سبحانه خلق أرواح الآدميين بعد أرواح محمّد والعترة والأنبياء والمرسلين، بحسب القرب المعنوي منه تعالى.

وللطبيب البارعْ والفيلسوف المحنّك أبي علي سينا أبيات شعرية في قصيدته العينيّة الرائعة يبيّن فيها كيفية تعلُق الروح بالبدن بعد أنْ كانت في الرفيع الأعلى:

هبطتْ إليكَ من المحلِّ الأرفـــــعِ ... ورقاءُ ذاتُ تعـــزُّزٍ وتـمنُّــــعِ

محجوبةٌ عن كل مُقلـــةِ عـــــارفٍ ... وهـي التي سفرت ولـم تتبرقـع

---

[٢] بحار الأنوار: ج٥٨، ص١٣٨.

[٣] بحار الأنوار: ج٥٨، ص١٣٨.

[١] بحار الأنوار: ج٥٨، ص١٣٩.

وصَلَتْ على كـــره إليــك وربــما | كرهت فراقك وهي ذات تفجــع
أنفت وما ألفت فلما واصلــــــت | ألفت مجاورة الخراب البلقــع
حتى إذا اتصلت بهـــاء هبوطهـــا | عن ميم مركزها بذات الأجــرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحــــت | بين المعالم والطلول الخضّع
تبكي إذا ذكرت عهـــوداً بالحمى | بمدامع تهمي ولّمـا تقـلـــع
وتظل ساجعة على الدُمَن التـــي | دُرست بتكرار الرياح الأربـــع
إذا عاقها الشرك الكثيف وصــدها | نقص عن الأوج الفسيح الأرفع
حتى إذا قرب المسيــح مـــن الحمى | ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
وغدت مفارقـــة لكل مغلّـــف | عنها حليف التُرب غير مشيّـــع
سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت | ما ليس يدرك بالعيون الهجــع
وغدت تعود فــوق ذروة شاهـــق | والعلم يرفع كل من لم يرفـــع
فلأي شيء أهبطــت مـــن شامخ | عالٍ إلى قعر الحضيض الأوضع
إنْ كان أهبطها الإله لحكمــــة | طويت على الفطن اللبيب الأروع
فهبوطها إن كان ضربـــة لازب | لتكون سامعة لمـــا لـــم تسمـــع
وتعود عالمة بكـــلّ خفيــــة | في العالمين فخرقها لـــم يرقـــع
وهي التي قطع الزمان طريقهـا | حتى لقد غربت بغيـــر المطلــع
فكأنها برق تألـــق بالحمـــى | ثم انطوى فكأنه لـــم يلمـــع
أنعم برد جواب ما أنا فاحــص | عنــه فنـــار العلم ذات تشعشع

فتحصّل مما ذكرنا أن عالم الأرواح قبل الأجساد ثابتٌ في آثار أهل البيت عليهم السَّلام إجمالاً ويعبّر عنه بعالم الأشباح والأظلة أيضاً. وبهذا يثبت تجرّد الروح وأصالتها وأنّها غير البدن.

النقطة الثالثة: في معرفة النفس والطُرق المؤدية إليها:

إنّ معرفة النفس إحدى الطُرُق لمعرفة الخالق العظيم، لأن النزوع إليه تعالى أمرٌ فطريٌ كامنٌ في جبلَّة الإنسان، يشتد كلّما اشتدت عزيمتُه وتوجُهُه نحو المبدأ بحركةٍ روحية جوهرية باتباع شريعة سيد المرسلين والأئمة المعصومين عليهم السَّلام قال تعالى:

﴿**وإنّا إلى ربّنا لمنقلبون**﴾ [الزّخرف:١٥].

﴿**إنّا لله وإنّا إليه راجعون** ﴾ [البقرة:١٥٧].

﴿**ولا يلتفت منكم أحدٌ وامضوا حيث تؤمرون**﴾ [الحجر:٦٦].

فالمرءُ مأمور «بحسب فطرته» بالتوجه والسير نحوه تعالى، فهو دائماً بسيره يبحث عن الله تعالى بفطرته إلى أن تتكشف له سُبحات الجلال من غير إشارة، ولو دققنا النظر في كتابه العزيز لاهتدينا إلى هذه اللطيفة والنكتة الشريفة كما في قوله تعالى:

﴿**فذكّر إنّما أنت مذكّر، لست عليهم بمسيطر**﴾ [الغاشية:٢١-٢٢] وليس تذكير الرسول صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ خاصاً بالمؤمنين، بل هو عام يشمل الكافرين والملحدين ﴿**وما أرسلناك إلاّ كافّة للنّاس**﴾ [سبأ:٢٩]، ﴿**وما أرسلناك إلاّ رحمةً للعالمين**﴾ [الأنبياء:١٠٨]، فرحمته صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ عامة إلى العالمين بتذكيره لهم لما جُبلوا عليه من الفطرة، وإحياؤها في نفوسهم، فالتذكر وإنْ كان عامّاً، لكنْ لا يتذكّر إلاّ أصحاب النوايا الطيبة والضمائر الحيَّة والمنيبة إلى ربّها أو العاملة بحدود رسالة النبي وآله الطاهرين عَلَيْهِمُ‌السَّلَامُ لقوله تعالى: ﴿**وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ**﴾ [غافر:١٤]، ﴿**اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ**﴾ [الشورى:١٤]، ﴿**وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [الذاريات:٥٦]، ﴿**وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ [العنكبوت:٥٢]، وحدود رسالته تشمل كل جوانب الإنسانية، وهذا التذكير هو الحقيقة التي أشار إليها مولى الموحّدين وإمام المتّقين أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عَلَيْهِ‌السَّلَامُ لصاحبه كُميل بن زياد النخعي حين سأله ما الحقيقة؟.

قال عَلَيْهِ‌السَّلَامُ: ما لك والحقيقة يا كُميل.

فقال كميل: أولستُ صاحب سرّك؟.

قال عَلَيْهِ‌السَّلَامُ: بلى، ولكن يرشح عليك ما يطفح مني.

قال كميل: أو مثلك يُخيّب سائلاً؟.

قال عليه السلام: الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة.

قال كُميل: زدني بياناً.

قال عليه السلام: محو الموهوم وصحو المعلوم.

قال: زدني!.

قال عليه السلام: هتك الستر لغلبة السر.

قال: زدني.

قال عليه السلام: جذب الأحدية لصفة التوحيد.

قال: زدني.

قال عليه السلام: نور أشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره.

قال: زدني.

قال عليه السلام: اطفء السراج فقد طلع الصبح. انتهى.

فنزول الفيض الرحماني على العالمين إنّما هو من أجل إحياء المعارف الفطرية في كوامن النفوس عبر الرسُل والأولياء عليهم الصلاة وأزكى التحيات، وفي القرآن المجيد آيات عدّة تُثبت كون النزوع إليه تعالى أمراً فطرياً مخزوناً في جبلّة الإنسان، ويمكن تبويبها إلى أصناف عدّة:

- **الصنف الأول**: الآيات الصريحة بالذكرى والتذكير والمذكّر.

مادة «ذكرى» قوله تعالى: ﴿**قل لا أسألكم عليه أجراً إنْ هو إلاّ ذكرى للعالمين**﴾ [الأنعام:٩١].

﴿**إنّ الحسنات يذهبن السّيئات ذلك ذكرى للذّاكرين**﴾ [هود:١١٥].

﴿**إنّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السَّمع وهو بصير** ﴾ [ق:٣٨].

مادة «تذكير» قوله تعالى: ﴿**ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى، إلاّ تذكرة لمن يخشى**﴾ [طه:٣.٤].

﴿**لنجعلها لكم تذكرة وتعيها أذنٌ واعية**﴾ [الحاقّة:١٣].

﴿**فمن شاء ذكره**﴾ [المدّثر:٥٥].

مادة «مذكّر» قوله تعالى: ﴿**فذكِّر إنّما أنت مذكّر**﴾ [الغاشية:٢٢].

- **الصنف الثاني**: الآيات الدالة على طرد النسيان والغفلة عن النفس الإنسانية. منها:

قوله تعالى: ﴿**وقيل اليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يوكم هذا**﴾ [الجاثية:٣٦].

﴿**قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تُنسى** ﴾ [طه:١٢٧].

﴿**فذوقوا بما نسيتم لقاء يوكم هذا إنّا نسيناكم**﴾ [السّجدة:١٥].

﴿**نسوا الله فنسيهم**﴾ [التّوبة:٦٧].

﴿**وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم، قل يحييها الّذي أنشأها أوّل مرّة وهو بكلّ خلقٍ عليم**﴾ [يس:٧٩].

ربطتْ الآيات الشريفة بين نسيان الإنسان للآيات التي جاءته وبين لقاء الآخرة، لأن الثاني مترشح عن الأول أي أن لقاءَه سبحانه [1] يوم الآخرة مترتبٌ على لزوم العمل بالأوامر الإلهية في الدنيا. وسبب غفلة الإنسان عن المبدأ هو غفلتهُ عن ذاته ونسيانه لها، فمن أهمل نفسه بوضعها في غير الموضع الذي شرّعه الله تعالى لها، ولم يتفكر في أصل خلقته من أين وإلى أين؟ ولم يراعِ أحكام الإسلام التي هي نور الحياة، لا يمكن لهكذا فرد أنْ يحصل على المعرفة المطلوبة، لأنّ مَنْ نسي خلقه نسي آخرته، والعكس هو الصحيح، لوجود التلازم بين معرفة النفس والمعاد، ولوجود تلازم إنكاري بين نسيان النفس ونسيان المعاد، مما يؤدي إلى عدم معرفته لطريق الحياة فيتخبط يميناً وشمالاً فيقع في المهالك فيُحرم من فيضه تعالى مما يعني الخسران والهلاك، المعبّر عنهما بنسيان الله تعالى لعبده بقوله تعالى: ﴿**نسوا الله فنسيهم**﴾ "التوبة٦٧" ﴿ **نسوا الله فأنساهم أنفسهم**﴾ "الحشر ٢٠" ومعنى نسيانه لعبده تركه له وعدم نظره تعالى إليه يوم اللقاء بالرحمة والفيض وإلاّ فهو عزّ وجلّ لا ينسى ما دام العبد مرتبطاً بجنابه ﴿**وما كان ربّك نسيّاً**﴾" الأنفال/٧١".

الشهود الشهود المحض لا يلحقه الغفلة والنسيان، لأن ذاته المقدّسة كلها علم وقدرة فلا يطرأ عليها شيءٌ من السلوب المادية؛ لأن النسيان هو زوال صورة العلم المستحيلة عليه تعالى لأنه يستلزم الجهل وهو منزّه عنه سبحانه.

---

[1] المراد من لقاء الله تعالى هو اللقاء الرّوحي والمعنوي وليس المادي والحسّي؛ فإنّ ذلك مستحيلٌ على الله تبارك اسمه، لكنّ الأشاعرة بعامّة فِرَقِهِم يقولون بصحّة الرؤية البصرية يوم القيامة، لذا هم المقصودون بمصطلح الجسمية وليس الفرقة الظاهرية كما يصوّر ذلك بعضُ من لا حَظَّ له في أصول الاعتقادات، بل استقى معلوماته من الشهرستاني في الملل والنِّحَل.

إذن «نسيانه تعالى لعبيده» تَرْكُهم في غمراتهم يعمهون، لأنهم لم يستجيبوا لله وللرسالة وإنما استجابوا لرغباتهم ومشتهياتهم ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ لِلّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ**﴾ [الأنفال:٢٥].

فأوامر الرسول ألطاف إلهية لإحياء النفوس القابلة التي لم تُطفأ جذوتها ﴿**لينذر من كان حيّاً**﴾ [يس:٧١].

لأنّ الفطرة السليمة هي الدعاء لتقبّل الفيض الأقدَسْ على لسان المنذرين والربانيين، أما المنحرفون الذين طُمست فطرتهم وأصغوا إلى كلام إبليس وجنوده فإنه تعالى بعيدٌ عنهم لأنهم سدّوا نوافذ قلوبهم عن نيل الرضوان وفيض الرحمان وإلاّ فجوده مبسوط، والبخل من جهة العبيد لضيق القابليات ﴿**أنزل من السَّماء ماءً فسالت أودية بقدرها فاحتمل السّيل زبداً رابياً**﴾ [الرّعد:١٨]، أي أن لكل قوم قبلةً أو طريقاً يختارونه في حياتهم، فالصالح يختار الجادة الوسطى فييسر الباري عزّ اسمه الوصول إليها والمضي فيها»، ﴿**فاستبقوا الخيرات**﴾ ﴿**ومن يؤمن بالله يهدِ قلبه**﴾ ﴿**يهدي الله من اتّبع رضوانه سبل السّلام**﴾ ﴿**للّذين استجابوا لربّهم الحسنى**﴾ [الرّعد:١٩].

أما الطالح الذي اختار جادة الضلال فإنّه سبحانه يمهّد له ويمدّه لأنه باختياره أراد الضّلال وانتخبه: ﴿**نولِّه ما تولّى ونصله جهنّم** ﴾ ولكنْ عندما يختار المرء جادة الصواب فإنه بذلك يرجع إلى فطرته﴿ **فطرة الله التي فطر النّاس عليها** ﴾.

- **الصنف الثالث**: الآيات الدالّة على أخذ الميثاق على عبادة الله:

منها قوله تعالى: ﴿ **ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشّيطان إنّه لكم عدوٌّ مبين** ﴾ [يس:٦١].

﴿**ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسى...**﴾ [طه:١١٦].

ويمكن حمل آدم هنا على آدم النوعي أيضاً باعتبار ما عهد إليهم عزّ وجلّ ألاّ يسيروا خلف الشيطان، لكنّهم ردّوا الدعوة وانقلبوا صاغرين.

- **الصنف الرابع**: الآيات الدالّة على رجوع الإنسان لفطرته عند الشدائد ودهم الأخطار منها:

﴿ **فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدّين** ﴾ [العنكبوت:٦٦].

﴿**قل من ينجّيكم من ظلمات البرّ والبحر تدعونه تضرّعاً وخفيةً** ﴾ [الأنعام:٦٤].

﴿**فنادى في الظّلمات أن لا إله إلاّ أنت سبحانك** ﴾ [الأنبياء:٨٨].

﴿**وإذا غشيهم موجٌ كالظّل دعوا الله مخلصين له الدّين** ﴾ [لقمان:٣٣].

هذه الآيات بأصنافها الأربعة تشير إلى موضوع النفس المهمَلة عند أكثرنا، والتي من عرفها عرف الله سبحانه بالمعرفة اليقينية لا بالرسوم والحدود المنطقية كما هو دأب أهل الظاهر الجامدين على القشور دون اللباب. فحقيقة المعرفة ليست سوى التعلق بالمبدأ والربط بالوجود المحض، لذا لا يمكنه أن يرى حقيقته الواقعية ولا يرى ربَّه الذي ربطها به، وربْطُها يعني فقرها الذاتي إليه تعالى، فعدم وجدانه لربه سببه عدم وجدانه لنفسه "المطمئنة لا الأمارة" وجداناً حضورياً حقيقياً، وسبب عدم الوجدان للنفس الملهمة هو الانغماس في عالم الطبيعة والمادة مما يُسبّب لهم نسيان إنسانيتهم الأصيلة ﴿**ثم أنزل عليكم من بعد الغمّ أمنةً نعاساً يغشى طائفة منهم وطائفة قد أهمّتهم أنفسهم يظنّون بالله غير الحقّ ظنّ الجاهليّة**﴾ [آل عمران:١٥٥]، ﴿**ذرهم يأكلوا ويتمتّعوا ويلههم الأمل**﴾ [الحجر:٤] فتثاقلوا إلى الأرض فأصبحوا قردة خاسئين﴿**ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثّاقلتم إلى الأرض** ﴾ [التّوبة:٣٨]، ﴿ **ولقد علمتم الّذين اعتدوا منكم في السّبت فقلنا لهم كونوا قردةً خاسئين** ﴾ [البقرة:٦٦].

والمسخ عبارة عن التجسد للملكات النفسانية على صور الحيوانات بحسب ما تنطبع عليه النفس من الصفات والملكات، لذا قال مولى الثقلين أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: [الصورة صورة إنسان، والقلب قلب حيوان وذلك ميّت الأحياء] [١].

فالمسخ في الماهية "لا في المادة" المعبّر عنه بالمسخ الملكوتي لا الملكي لأن الثاني عبارة عن مفارقة الروح من البدن الأول إلى بدن آخر دنيويّ تحل فيه ويعبَّر عنه بالتقمص أو التناسخ وهو باطل جملةً وتفصيلاً. أما الأول فهو عبارة عن ظهور باطن الشخص، وتجسُّد الظاهر بما انطبع في الباطن، أو بعبارة هو انعكاس الظاهر لما في الباطن، لأنّ الإنسان

[١] نهج البلاغة: الخطبة٨٦.

الممسوخ الصورة والصفة قد قطع الربط الكمالي بينه وبين المبدأ وتوجه إلى القبلة التي ارتضاها لنفسه غير قبلة الروحانيين والملائكة المقدّسين، فهبط ونزل من ذروة الإنسانية إلى حضيض البهيمية، لأنّ واقعية كل إنسان تحددها روحه، وبما أن نفوس بعض البشر هي روح حيوانية، فهم حيوانات في الحقيقة إلاّ أنهم بشر في الظاهر «الصورة صورة إنسان والقلب قلب حيوان وذلك ميّت الأحياء»، لأنه فقد الحياة الإنسانية، فهو ميت، وصورته الظاهرية لا تبيّن حقيقته، فحقيقته شيء آخر تُكشف لأصحاب البصيرة واليقين.

فيتضح مما ذكرنا: أنّ المسخ تارة في الماهية وأخرى في المادة، فالأول عليه أكثر الناس لجمودهم على الشهوات والحطام، والثاني مخصوص ببعض الناس جرى عليهم تغيير الصورة الظاهرية إلى صورة أُخرى مع بقاء الروح.

أما الإنسان السويّ الخُلُقْ، الذي قلبه مرآة تنعكس عليها أشعة الصفات الإلهية، والذي هو مهبط الملائكة الروحانيين يأنسون به لمجانسته ومشاكلته لهم، فهم دائماً في حنين إليه لطهارة سره، فبينهما نوعُ ارتباط، لذا ورد في الحديث: «**إن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه كلب**»، فالقلب المشحون بالصفات الخبيثة هي في الواقع كلابٌ نابحة لا تدخلها الملائكة القادسة لأنه ليس من جنسها ولا على شاكلتها، «**إن الطيور على أشكالها تقع**»، فلا بدّ له من تطهير وتنظيف حتى يصلح لِسَكَنِ الأوراح العِلْوية لتوحي [1] إليه بالمعارف والصور العلمية اليقينية كشدة الورع والخشوع واليقين وغيرها، وما حصل لبعض أهل العلم من العلوم الحاصلة عن طريق الاستنتاج الفكري المحض من دون اتصاف بمكارم الأخلاق وتصقيل النفس بمعالي الآداب لا يُسمّى عالماً إلاّ بنحو المجاز، فإذا لم يُحرّك العلم صاحبه نحو الملكات الفاضلة والأخلاق العالية بتخلية السرّ من أدران الطبيعة فهو ميّت الأحياء، أو كطبيب يداوي الناس وهو عليلٌ، ومَنْ كان على نحو هذه الصفة فهو من العوام لا العلماء، لأنّ العلم اليقيني يستتبعه الرَوْح والنور وعدم الالتفات إلى غير الرب المعبود، هذا قلّ ما نجده عند

---

[1] المراد بالإيحاء هو التسديد والإلهام كما حصل لأمّ النبي موسى عليه السلام لقوله تعالى: ﴿**وأوحينا إلى أمّ موسى..**﴾، وكالوحي إلى الحواريين ﴿**وإذا أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي..**﴾، وكالوحي إلى النحل لقوله تعالى: ﴿**وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً..**﴾.

أهل الظاهر، فما ظنوه يقيناً إمّا تصديق مشوب بالشبهة أو اعتقاد جازم لم تحصل له نورانية وجلاء وظهور وضياء لكدورة قلوبهم الحاصلة من خبائث الصفات، والسر في ذلك أنّ منشأ العلم ومناطه هو التجرّد، فكلما ازدادت النفس تجرّداً ازدادت إيماناً واعتقاداً ويقيناً، ولا ريب أنه ما لم ترتفع عن النفس أستار السيئات وحُجب الخطيئات لا يحصل لها التجرد الذي هو مناط حقيقة اليقين، فلا بدّ من مجاهدة العدو الداخلي بالتزكية والتجلية حتى تنفتح أبواب الهداية، وتدخل بوارق النور إلى كعبة المعبود لذا ورد في الحديث «قلب المؤمن عرش الرحمان»، وقال تعالى: ﴿ **والّذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سُبُلنا**﴾، فجهاد النفس يتفرع عنه هداية السبيل والوغول في عالم اليقين لأنّ الجهاد في سبيله ليس منحصراً بسوح الجهاد، فكم من عدوٍ داخلي أخطر على الإسلام من الذين يتربصون به الكيد من خارجه، وهكذا الإنسان المؤمن ما يزال يستهويه شيطان يضلّه وعدوّ يغريه ونفس تنازعه من الداخل وهي العدوّ وقهرها هو الجهاد الأكبر «**إن أعدى عدوّك نفسك التي بين جنبيك**»، «رجعتم من الجهاد الأصغر وعليكم بالجهاد الأكبر، قيل وما هو يا رسول الله؟ قال ﷺ: جهاد النفس»، وهي النفس الأمّارة، فإذا قُهِرَت الأمّارة تحت سطوة العقل العملي وانقادت تحت بوارق الأنوار الشرعية والرياضات النفسية تجلّتْ لها عوالم الغيب من وراء الحُجُب.

فالطريق المتعين للمعرفة الحضورية هي أن يصّفي القلب عن حُطام الطبيعة وكل حجاب، لأنّ الاشتغال بمشتهيات النفس وحطام هذا الأدنى يوجب مزيد التعلّق بالدنيا مما يوجب حُبّها وتعلّق الهمة بها، فيشغل ذلك حيّز القلب فلا تصفى مرآته لينعكس فيها جمال الحق المتعال لكي تحصل المعرفة المطلوبة، لذا فالأمر يدور مدار تنقية القلب، فمن رام طريقاً غيره هلك، من هنا اهتمّ بشأنه السفراء عليهم أفضل التحيات ومن بعدهم أهل الخير من العرفاء والصلحاء، وذكروا طرقاً تؤدّي إلى إحياء هذه الفطرة منها:

التوبة والمراقبة والمحاسبة، والصمت، والجوع، والخلوة للعبادة والسهر في الطاعة كالتهجد والذكر والفكر، كل ذلك مما يورث انقطاع النفس إلى باريها وتوجهها إلى محييها.

إلى هنا انتهينا من بيان الطريق الأول على إثبات وجوده تعالى، أما الطريق الثاني فبما يلي.

الإدراك العقلي:

تكلمنا فيما سبق عن أهمية الإدراك الفطري المركوز في جبلّة كل إنسانٍ، هذا الإدراك يؤكَّد بالعبادات المشروعة، إذ كلما ازدادت النفس تزكيةً وصفاءً كان هذا الإدراك فيها آكد وأتم، وكلّما ازدادت فسقاً وانحرافاً كان هذا الإدراك فيها ضعيفاً، وربما أدّى إلى الانعدام نتيجة التوغل في الفسق والفجور، وللرسل والأئمة عليهم السَّلام سهمٌ وافرٌ في ازدياد هذا الإدراك وتقويته، قال مولى الموحّدين أمير المؤمنين عليٌّ المرتضى (عليه السلام): «**واصطفى سبحانه من وَلَده أنبياءَ أخذ على الوحي ميثاقهم وعلى تبليغ الرسالة أمانتهم، لمّا بدّل أكثرُ خلقه عَهْدَ الله إليهم فجهلوا حقّه، واتخذوا الأنداد معه، واجتالتهُمُ الشياطين عن معرفته واقتطعتهم عن عبادته، فبعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءَه، ليستأدوهم ميثاق فطرته ويُذّكروهم منسيّ نعمته ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول ويرُوهم الآيات المقدَّرة مِنْ سقفٍ فوقهم مرفوع، ومهاد تحتهم موضوع، ومعايش تحييهم وآجال تُفنيهم وأوصاب تُهَرمُهُم وأحداثٍ تتابع عليهم، ولم يخلِ الله سبحانه خلقه من نبي مرسل أو كتاب مُنزل أو حجةٍ لازمة أو محجةٍ قائمةٍ: رسُلٌ لا تقصّرْ بهم قلةُ عددهم ولا كثرةُ المكذّبين لهم: من سابقٍ سُمّي له مَنْ بعده أو غابر عرّفه من قبله، على ذلك نسلتِ القرون ومضت الدهور وسلفتِ الآباء وخلفتِ الأبناء**»[1].

وهناك طريق آخر للوصول إليه سبحانه أكثر تعقيداً من الطريق الأول وهو التعرّف إليه سبحانه عبر الاستدلالات الفكرية المنطقية والفلسفية توصله إلى المطلوب، ويختلف هذا عن سابقه. إنَّ الطريق الأول مخصوص بمن لم يدخل الشك إلى قلبه وإنما يريد تقوية اعتقاده بربه تقدّست أسماؤه " وكَرمُ صنايعه وفعاله "، أما الطريق الثاني فهو خاص بمن دَاخَلَ الشكُ أعماقَ قلبه، فلا بدّ معه من دواء فكري به يعالج مرضه النفسي، وهذا يتكفّل به الإدراك العقلي الذي هو بمثابة جسر حديدي للعبور إلى ضفة الأمان، بعكس الأول الذي هو عبارة عن جسور بسيطة توصله إلى مبتغاه.

[1] الدّليل على موضوعات نهج البلاغة:ص٢٠١. وشرح النهج: ج١، ص١٧ الخطبة الأولى/صفة خلق النبي آدم (عليه السلام).

ومن هذا المنطلق كثُرت الأدلة والبراهين لإثبات وجوده تعالى وإن كان عزّ اسمه لا يحتاج إلى دليل يدلّ عليه وهو عينُ: **ما قاله مولاي أبو الأحرار الإمام الحسين عليه السلام في دعاء عرفة:**

«كيف يُستَدَلُ عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك، أيكونُ لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟! متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدلُ عليك، ومتى بَعُدْتَ حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟! عميَتْ عينٌ لا تراك عليها رقيباً»، فمعرفتُهُ عزّ وجلّ من أوضح الأشياء، لكن ليس عند كل البشر، وإنما عند مَن فني في صفاته وتدكدكتْ إنيتُه أمام عظمته تعالى الذي سرى حبُّه عند المخلصين فتجلّى اسمه على أرواحهم كتجلي النور على جبل الطور فصعق موسى عليه السلام، فكذا تصعقُ نفوس المخلصين الكاملين حينما تتجلى عليها أنوار المحبة ومشكاة النور فتغيب عن إنيّتها لتصحى به.

ومن هنا قال «توماس كارليل» الذي اقتبس مقالته من مشكاة الولاية: [إن الذين يريدون إثبات وجود الله تعالى بالبرهان والدليل، ما هم إلاّ كالذي يريد الاستدلال على وجود الشمس الساطعة الوهّاجة بالفانوس] [1] .

لذا لم يستدلّ العلاّمة المظفر رحمه الله على وجوده تعالى بدليل العرفاء هذا ولا بدليل الفطرة، وإنما استدلّ على وجوده تعالى بالعقل، والحكمة فيه: أنّ الناس قد حجبتِ المعاصي نور الفطرة من قلوبهم، ومات وهج اليقين في صدورهم، فهم بحاجة إلى ما يوقظ ضمائرهم ويحيي ما انطفأ في سرائرهم نتيجة ما جنته أيديهم جزاء بما كسبوا وليس الله بظلاّم للعبيد، ﴿**وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون** ﴾ ﴿**وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظّالمين**﴾.

وما هو إلاّ العقل ومدركاته حيث به ـ عند فقدان الطريق الأول ـ يمكن الخلاص من ظلماتِ الشك والحيرة والضلال؛ لذا قامتِ الدراساتُ الفلسفية على تأسيس براهين لإثبات وجوده عزّ وجلّ منها:

الأول: برهان الإمكان:

---

[1] كلشن راز (فارسي): ص٥١.

والمراد «بالإمكان» الشيء الموجود الذي اقتضَتْ ذاتُه الوجودَ أو العدمَ، أي ما كان قابلاً لهذه القسمة.

ويقابله واجب الوجود أي الواجب لذاته ومَنْ وجودُهُ نابعٌ من ذاته لا مِن شيء آخر.

وهذا التقسيم الثنائي للموجود هو ما اصطلح عليه في علم الكلام بلا خلاف بينهم، حيث يعدّون:

كل معقول أو متصوّر في عالم الذهن أو التصور إذا نسبنا إليه الوجود الخارجي فإما أن يصح إتصافه به لذاته أو لا؟

فإن لم يصحَّ اتّصافه به لذاته " لعدم قابلية تحققه في عالم الخارج " فهو ممتنع الوجود لذاته كاجتماع النقيضين وارتفاعهما، ووجود المعلول بلا علةٍ توجده. وإنْ صحَّ اتّصافه به فإما أن يجب اتصافه به لذاته أو لا؟

فالأول: هو الواجب لذاته أي الله تعالى واجب الوجود بنفسه لا بشيء آخر.

والثاني: هو ممكن الوجود لذاته لا لغيره أي دائماً الممكن وجودُه لنفسه، ومن غيره بحيث لا يمكنه أنْ يوجِدَ نفسه بل بحاجة إلى مَنْ يوجِدُهُ.

وزبدة المخض:

أنّ المتحقق في عالم الخارج شيئان لا ثالث لهما:

- واجب الوجود بذاته وهو الخالق والبارىء العظيم والمصوّر الحكيم.
- وممكنُ الوجود وهو ما عداه سبحانه على الإطلاق.

فالأول: واجب بنفسه من دون أن توجده جهةٌ أخرى وإلاّ لتسلسل، والتسلسل باطلٌ بحكم ضرورة العقل.

والثاني: لا بدّ أنْ توجده جهة أخرى وإلاّ فلا يصح أن يوجدَ نفسه بنفسه بل لا يمكنه ذلك أصلاً باعتباره حادثاً كان مفتقراً إلى من أوجده من طيّ العدم، ولا يمكن أيضاً لممكن آخر مثله أن يوجِدَه لاقتضاء ذلك الدور والتسلسل وهما باطلان بحكم العقل؛ مثال الدور: أن الأول متوقف على الثاني، والثاني متوقف على الأول.

مثال التسلسل: أن الأول متوقف على الثاني، والثاني على الثالث، وهو متوقف على رابع إلى ما لا نهاية. نعم، يمكن أن يتوقف التسلسل كما لو توقف الأخير على جهة معيّنة

لا يمكن أن تتوقف هي بنفسها على غيرها لعلةٍ فيها تستوجب أن تكون علة لا معلولاً، وبذلك تنتهي سلسلة الموجودات إلى علة العلل وهي الخالق العظيم عزّ ذكره وعلا مجدُهُ.

أقسام الإمكان:

ينقسم إلى قسمين:

ماهوي؛ وآخر وجودي.

فالإمكان الماهوي: المشتق من قيد «الماهية» وهي الذات أو الحقيقة القابلة للاتصاف بالوجود والعدم، بمعنى استواء الذات إلى الوجود والعدم بحيث يحتاج ترجّح الوجود على العدم إلى سبب خارجي.

الإمكان الوجودي: ما اتّصف به الممكن بالفقر والتعلق بموجده وليس له استقلال في استمراره وبقائه بل هو دائماً مرتبط بموجده بعد إيجاده ومفتقر إليه بعده كما كان مفتقراً إليه قبل التحقق والإيجاد، وهذا ما يعبرون عنه بالتعلق الاستمراري للمعلول بعد إيجاده، فهو بحاجة للعلة استمراراً كما أنه بحاجة إليها ابتداءً.

فهذه الممكنات والموجودات المحدودة روابط صِرْفة بغيرها لأن ذواتها متعلقة بموجدها كتعلق الأضواء والشروق بذيها، فهي منعدمة بانسداد روازنها [1] ، بمعنى أن انسدادها يساوي إعدامها تماماً كسدّ الروازن في الحيطان المانعة لدخول الشمس للغرفة، فإنّ انسدادها يعني اعداماً للشمس من الدخول إليها، وهكذا فإنّ هذه الممكنات فقيرة بذاتها إلى مَنْ أعطاها الوجود فهي دائمة الارتباط به ﴿**يا أيّها النّاس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنيّ الحميد**﴾ [فاطر:١٦].

الثاني: برهان العلّة والمعلول:

مفاده: أنه من المعلوم أنّ الماهية في ذاتها ممكنةٌ تستوي نسبتها كما تقدم إلى الوجود والعدم، وترجيح أحدهما على الآخر يحتاج إلى مرجّح به يفيض الوجود أو يسلبه عنها، فرجحانُ أحد الجانبين محتاج إلى غيره، وكذا حاجة الماهية في رجحان عدمها محتاج إلى الغير، وهذا الاحتياج نوعُ تجوُّزٍ ومسامحة أي أنّ عدم الماهية يحتاج في عدم تحققه إلى العلة مسامحةً

---

[1] الروازن جمع روزنة وهي الكوة، والرَّوزنة كلمة فارسية استُعْرِبَتْ.

في التعبير، وذلك لأنّ عدم الممكن يكفيه عدم علة الوجود، فالوجود هو المحتاج إلى العلة، وأما العدم فيكفيه عدم علة الوجود.

وبعبارة أخرى: [علة العدم هي علة عدم الوجود] وهذه العلّة التي تفيض الوجود على الماهية دائماً تكون أمراً وجودياً، فالعدم لا علة له لأن العدم لا شيئية له، فهو بطلانٌ محض فلا يكون علة.

وهنا لا شك في أن الموجودات الخارجية كلها معاليل للعلة الموجدة المطلقة، وهذه الماهيات بدورها محتاجة إلى العلّة لأنّ ممكن الوجود لا يوجد بذته لفقران ذاته واحيتاجها، وفاقد الوجود كيف يمكنه أن يخلق الوجود، «**فاقد الشيء لا يعطيه**»، فلا بدّ أن يكون وجوده منوطاً بتحقق موجود آخر هو علة له لا تتصف بصفات الإمكان وإلاّ لاحتاجت إلى من يوجدها، فثبت أنّ العلة الأولى أو المطلقة التي أوجدت هذه الماهيات لا علة لها لأنه لو فرضنا وجود علة لها لجوّزنا العدم عليها، لأنه قبل إفاضة العلة الثانية الحياة عليها كانت العلة المفاضة معدومة، فلا بدّ أن تكون العلة المطلقة مفيضة لا مُفاضَة.

إضافةً إلى خلوّ المعاليل **[الموجودات]** من صفات الواجب ومنها أنه لا يشوبه نقص وعدم وتركيب عقلي أو خارجي، وغير متقيّد بقيد أو محدود بحدّ بل هو عين الكمال والوجود وبسيط الحقيقة من جميع الجهات؛ وهذه الصفات المذكورة لم تتصف بها المخلوقات الخارجية لمحدوديتها وتركيبها وتقيدها بأسباب وشروط.

علاوةً على ذلك: أن المعلول إذا لم يحتج العلة لزم الخُلفْ " أي عدم كونه معلولاً " وهو محال وذلك لأنّ معنى المعلول أنّ جهةً ما أوجدته، فَفَرْضُ عدم احتياجه للعلة يعني أنه وجد بذاته وهذا خلاف الفرض من كونه معلولاً لجهة أخرى، فبوجود المعلول الذي كان فاقداً للحياة من قبلُ نستدل على وجود العلة المطلقة وهو ما يعبّر عنه بالبرهان الإني أي الاستدلال بوجود المعلول على وجود العلة، وقد يعبّر عنه ببرهان دلالة الأثر على وجود المؤثّر.

مفاد البرهان: أن وجود هذا الكون الفسيح بكل ذرّاته ومجرّاته، جزئياته وكلياته، دليلُ وجودِ موجدٍ له من العدم، وإلاّ فالعدم لا يُبدع نفسه، فالمادة العمياء الصمّاء لا يمكنها أن

توجد النور والحياة؛ من هنا أشار ذاك الرجل البدوي الموحّد حينما سُئل عن الدليل على الخالق قال:

" البعرة تدلُّ على البعير، وأثر الأقدام يدلُ على المسير، أفسماءٌ ذاتُ أبراجٍ، وأرضٌ ذاتُ فجاج، لا يدُلاّنِ على العلي القدير؟ ".

ويُفرّع على برهان الأثر، برهان النظُم الدالّ على وجود المنظّم الحكيم لهذا الكون الدقيق إذ لا يمكن للمادة العمياء أن تخلق الإبداع والدقة والإحكام، ففاقد الكمال كيف يعطيه للآخرين؟!.

فببرهان النُظُم يُستَدل على وجود الصانع الحكيم البديع.

هذان البرهانان أهم البراهين الفلسفية الدالة على وجود الباري ومَنْ أراد المزيد عليه أن يستزيد من كتب القوم المعدّة لذلك.

انتهينا من بيان الطريقين على إثبات وجوده تعالى ثم نشرع في بيان الأمر الأول من هذا الفصل المتضمن إثبات وجوده تعالى بالصفات الثبوتية ونفي الصفات السلبية عنه تعالى.

تمهيد:

قبل بيان الصفتين [الثبوتية والسلبية] لا بدّ من إيضاح الغاية من ذكر الصفات.

نقول: إنّ غاية ما تقتضيه الأدلة المتقدمة على إثبات وجوده عزّ وجلّ هي الإشارة إلى أنه «واجب الوجود» لا وجوب لغيره بل ما عداه رشح من فيضه الأقدس، ولمعان من نوره الأبهر، وهذا يكفي للتعرُّف عليه أكثر، بل لا بدّ من إضافة براهين أخرى تُثبت له أحوالاً وصفاتٍ يمكن من خلالها التطلُّع إلى جمال نوره، بها تميّزه عن مخلوقاته، وإلاّ فإنّ مجرّد إثبات أنه واجب الوجود غير كافٍ في إثباتِ صفاته، إذ من الممكن أنْ يعتقد البعض أنّ المادة أو الطاقة ـ مثلاً ـ يمكن أن تكون مصداقاً لواجب الوجود أو أنه تعالى اتحد بغيره أو بالعكس، كما يتوهمه اليهود والنصارى والحلوليون، فدفعاً لتلك التوهمات كان من الضروري أن يبحَثَ علماء الكلام والفلسفة الإسلامية في مسألة نفي الصفات السلبية عنه تعالى التي من خلالها يمكن تنزيه الباري عزّ وجلّ من كل صفة نقصٍ وفقرٍ وشينٍ إلى غير ذلك من الصفات التي يُجلُّ ويتنزّه عنها العليم الحكيم، وكذا كان من الضروري البحث في مسألة أُخرى لا تقلُّ أهمية

عن الأولى وهي الصفات الثبوتية التي من خلالها نثبت له عزّ وجلّ كلَّ صفةِ كمالٍ وجمالٍ من علم وحياة وقدرة الخ..

ومن خلال البحث في صفاته تعالى تتعمّق معرفتنا به وتتوثّق الروابط الروحية بيننا وبين سفرائه عليهم السَّلام الذين هم المرآة الحقيقية لعكس الصفات الإلهية على قوابل الأفراد، أضف إلى ذلك أننا نكون قد مهدّنا الأرضية لإثبات سائر المعتقدات الحقة والمعارف اليقينية.

وهذه الصفات على قسمين:

القسم الأول: الصفات الثبوتية.

القسم الثاني: الصفات السلبية.

أما الصفات الثبوتية:

فهي الأحوال أو الصفات التي لا تنفكّ عن الذات الإلهية المقدّسة ولا يمكن إزالتها عنها، فهي ثابتة بثبوت عين الذات، وثبوت الذات عين ثبوت الوصف؛ ويعبّر عنها بصفات الجمال والكمال، المثبتة للكمال في ذات الموصوف والتي تشير إلى واقعيةٍ في ذاته عزّ وجلّ كالعلم والقدرة والغنى والإرادة والحياة..

ويتفرّع عنها صفاتٌ فعلية وهي:

صفات يمكن إنفكاكها عن الذات في مقام الفعل، حيثُ تتجدد وتوجد بعد عدمها، وهي حادثة ومتأخرة عن الذات تشير إلى كمالٍ في فعل الموصوف كالرازقية والخالقية...

أما الصفات السلبية:

فهي صفات يصحّ إنفكاكها وسلبها عن الذات الإلهية بل يجب سلبها كما سوف يأتيك في فصل الصفات، ويعبّر عنها بصفات الجلال وهي كل صفةٍ أو حالةٍ تفيد نقصاً أو حاجة في ذاته أو فعله يصح أنْ نسمّيها بالسلّبية المشار إليها بأداة السلب كأن يقال: الله ليس بجسم، ولا مركّب ولا بفقير ولا جاهل ولا عاجزٍ ولا متحرّكٍ ولا يتحد بغيره إلخ....

وبما ذكرنا يتركّز البحثُ على أمور ثلاثة:

الأمر الأول: الصفات الثبوتية الذاتية.

الأمر الثاني: الصفات الثبوتية الفعلية.

الأمر الثالث: الصفات السلبية.

وسوف نذكرها تباعاً في باب الصفات إن شاء الله تعالى.

وبهذا نُنهي الأمر الأول في الباب الأول من هذا الفصل.

الأمر الثاني: في ردّ مقالة المجسِّمة:

ردّ المصنف ﷺ بقوة على طائفةٍ من المسلمين يعتقدون أنّ لله تعالى يداً ورجلاً وعيناً أو أنه ينزل إلى السماء الدنيا، فالله سبحانه عند هؤلاء كالإنسان له أعضاء بها يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد، فطرحوا العقول وجمدوا على ظواهر النصوص المتشابهة التي يجب تأويلها لضرورة العقل والنقل الصريح، ولكنّهم عموا وصمّوا فأعماهم وأصمهم سبحانه ﴿**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ**﴾ [آل عمران:٨].

والمراد من «التجسم» نسبة الجسمية إلى الباري «عزّ وجلّ وتعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً»، حيث نسبوه إلى المادة وكونه متحيزاً في جهة ما، قابلاً للقسمة في الجهات الثلاث: الطول ـ العرض ـ العمق وهذا باطل بحكم العقل كما سوف يأتي النقض عليهم في باب الصفات.

وما يهمُنا هنا إيراد ما ذكره بعضُ أئمة أهل المذاهب الأربعة عند العامة لا سيما أحمد بن حنبل وداوود بن علي الأصفهاني وسُفيان الثوري ومالك بن أنس وغيرهم حيث يخجلُ القلمُ عن ذكر ما اعتقدوه في ذات الله تعالى.

فقد ذكر الشهرستاني:

«أنّ جماعة كثيرة من السلف يثبتون صفاتٍ خبرية مثل اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك... ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف، فقالوا لا بدّ من إجرائها على ظاهرها، فوقعوا في التشبيه الصِرف.. ولقد كان التشبيه صرفاً خالصاً في اليهود.

وقال من توقف في التأويل: عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها وقطعنا بذلك إلاّ أنّا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى: ﴿**الرّحمان على العرش استوى**﴾ [طه:٦] ولسنا بمكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها» [١].

والأغرب من ذلك سكوت الشهرستاني عمّن شبّه الخالق بالمخلوق، كمالك بن أنس، وهجومه على بعض طوائف من الشيعة غالوا في بعض الأئمة عليهم السَّلام قال: [إن جماعة من السلف ممن لم يتعرّض للتأويل ولم يهدف التشبيه أمثال مالك بن أنس إمام المالكية إذ قال: الإستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، ومثله أحمد بن حنبل وسفيان الثوري...] [١].

ليت شعري كيف جمع أنس بين الأضداد، إذ يُعْلَم من عبارته «الاستواء معلوم» نسبة التجسيم له تعالى فكيف يمكن تبرئة ساحته بالقول أنه لم يهدف التشبيه وهو يقول به صراحةً؟!.

إضافة إلى ذلك فإنّ أحمد بن حنبل كان من معتقداته القول بالتجسيم، ولم ننسَ ما ذكره ابن الأثير عمّا فعله الراضي العباسي بالحنابلة قال:

[وفيها . أي سنة ٣٢٣ هجري فتنة الحنابلة ببغداد . عظُم أمر الحنابلة وقويت شوكتهم... ثم زاد شرهم وفتنتهم... فخرج توقيع الراضي بما يُقرأ على الحنابلة ينكر عليهم فعلهم ويوبّخهم باعتقاد التشبيه وغيره فمنه تارةً أنكم تزعمون أنّ صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال ربّ العالمين، وهيئتكم الرذلة على هيئته وتذكرون الكف والأصابع والرجلين والنعلين المذهّبين والشعر القطط، والصعود إلى السماء والنزول إلى الدنيا، تبارك الله عمّا يقول الظالمون والجاحدون علوّاً كبيراً ثم طعنكم على خيار الأئمة ونسبتكم شيعة آل محمّد إلى الكفر والضلال ثم استدعاؤكم المسلمين إلى الدين بالبدع الظاهرة والمذاهب الفاجرة

---

[١] الشهرستاني، الملل والنحل: ج١، ص٩٢.

[١] الملل والنحل: ج١، ص٩٣.

التي لا يشهد بها القرآن وإنكاركم زيارة قبور الأئمة وتشنيعكم على زوّارها بالابتداع وأنتم مع ذلك تجتمعون على زيارة قبر رجل من العوام ليس بذي شرف ولا نسب...] [٢] .

وما اكتفى الشهرستاني بما ذُكر حتى أطلق كلامه على الشيعة الإمامية أنهم يغالون في أئمتهم وهو افتراءٌ واضح قال:

[ثم الشيعة في هذه الشريعة وقعوا في غلوّ وتقصير، أما الغلوّ فتشبيه بعض أئمتهم بالإله تعالى وتقدس وأما التقصير فتشبيه الإله بواحد من الخلق...].

وما أطلقه على الشيعة كذب صريح، وبعض المنتسبين إلى التشيع قد غالوا بالإمام أمير المؤمنين عليه السلام واعتقدوا أن الله تعالى حلَّ فيه، هؤلاء بنظر الشيعة خارجون من الإسلام وبحكم الكفّار، فمن الظلم جعلهم من الشيعة!! وهؤلاء الغلاة من الشيعة ليسوا أعظم خطراً وكفراً من نفس الأشاعرة . والشهرستاني منهم . المعتقدين بصحّة رؤية الله تعالى بالبصر يوم القيامة كما سوف يأتي في الفصل القادم، فالعجب العجاب كيف أنّه يُعَيِّر بعض أصحابنا بالتشبيع وهو من القائلين به يوم الآخر؟! فقد رأى الذبابة في عين غيره ولم يرَ الخشبة في عينه، وصدق عليه المثل السائر "رمتني بدائها وانسلَّتْ"، ويا ليته اكتفى بهذه التهمة الشنيعة حتى جرّ حقده على شخصيتين مرموقتين عند الإمامية هما:

هشام بن سالم وهشام بن الحكم، حيث نسب إليهما مقالة التشبيه كما هو ظاهر بعض المرويات الضعيفة والملفقة عليهما وهما منها براء.

قال: [غير أن جماعة من الشيعة الغالية وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية صرّحوا بالتشبيه مثل: الهشامين من الشيعة.. قال إن معبودهم على صورة ذات أعضاء وأبعاض].

وفي موضع آخر قال: [فرقة الهشامية أصحاب الهشامين: هشام بن الحكم صاحب المقالة في التشبيه، وهشام بن سالم الجواليقي الذي نسج على منواله في التشبيه... ثم قال: قال هشام بن سالم أنه تعالى على صورة إنسان أعلاه مجوّف وأسفله مصمت وهو نور

---

[٢] إبن الأثير، الكامل في التاريخ: ج٨، ص٣٠٨ حوادث عام٣٢٣هجري.

ساطع يتلألأ وله حواس خمس ويد ورجل وأنف وأذن وفم وله فروة سوداء... وغلا هشام بن الحكم في حق علي رضي الله عنه حتى قال: إنه إله واجب الطاعة...] [١].

انظر **أخي القارىء** بعين الإنصاف كيف أن الأحقاد الأشعرية لا تُبقي ولا تذر، وكان يُفرض على الشهرستاني وأمثاله في عصرنا الحاضر الذين يحكمون على الشيعة بأحكام متسرّعة أن يحيطوا علماً بمعتقدات الإمامية الحقة التي هي اعتقادات الإسلام الحنيف وأنّ دعاته العلماء أصحاب الأئمة عليهم السَّلام هم خيرة المؤمنين المخلصين، قد ضحّوا بالنفس والنفيس في إعلاء كلمة الدين وترويج أحكام شريعة سيد المرسلين.

ولعلّ منشأ التسرُّع في الحكم على الهشامين سببان:

الأول: الحقد على رجالات الشيعة لانتسابهم للعترة الطاهرة عليهم السَّلام.

الثاني: ظاهر بعض النصوص الذامّة لهما والمادحة أيضاً، إضافةً إلى وجود أخبار [١] تنص على أن هشام بن الحكم كان يقول بأنه تعالى جسم لكن لا كالأجسام وهشام بن سالم يقول بالصورة.

يجاب عن هذه النصوص:

أولاً: إن الروايات الذامّة لهما بأجمعها ضعيفة وموضوعة لا يمكن الاعتماد عليها إضافةً لوجود روايات معارضة لها تدلّ على أن هشام بن الحكم لم يكن قائلاً بالجسم كما في رواية الكليني في باب إطلاق القول بأنه شيء، الحديث السّادس:

عن العبّاس بن عمر الفُقيمي عن هشام بن الحكم عن الإمام الصّادق عليه السلام أنّه قال للزنديق حين سأله: ما هو؟ قال: هو شيء بخلاف الأشياء، إرجع بقولي إلى إثبات معنى وأنّه شيء بحقيقة الشيئية غير أنّه لا جسم ولا صورة ولا يُحسُّ ولا يدرَك بالحواس الخمس، لا تدركه الأوهام..."؛ فهذه الرواية وإنْ كانت ضعيفة لجهالة العباس بن عمر الفقيمي إلاّ أنّها صالحة لمعارضة تلك الأخبار المكذوبة على هشام وهي ضعيفة سنداً ودلالةً، وحتى لو كانت تامّة من ناحية السّند فلا يمكننا الأخذ بدلالتها وذلك لمخالفتها لآيات نفي الجسمية عن الله تعالى، مضافاً لمخالفتها لأحكام العقل السليم.

---

[١] الشهرستاني، الملل والنحل: ج١، ص٨٥.

[١] الكليني، أصول الكافي: ج١، ص١٠٤ح١ و٤ و٥.

فالرّواية المتقدِّمة عن هسام رضي الله عنه يمكن أنْ نرجحها على الأخبار الأخرى المثبتة للجسمية، وذلك لأنّ رواية العباس بن عمر متوافقة مع حكم العقل ومع الأخبار الأخرى الدالة على أنّ شيء ولكن ليس كالأشياء كما يشير إليه الخبر الثاني من باب إطلاق القول بأنّه شيء في الكافي عن الحسين بن سعيد قال: سُئل أبو جعفر الثاني (عليه السلام): يجوز أنْ يُقال لله إنّه شيء؟ قال: "نعم، يخرجه عن الحدَّين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه".

ويُراد بالشيئيّة هنا الموجود، أي إنّه تعالى موجود ى كسائر الموجودات بحيث لا يعرف أحدٌ حقيقة ذاته ولكنّه يعرف بصفاته، وبعض متكلمي الشيعة كالسيوري في باب حادي عشر قال إنّ الله تعالى لا يعرف بصفاته الذاتية، وإنّما يُعرف بمفهوم سلبي وأنّه موجود مغاير لخلقه في الذات والصفات مثل الإمكان والحدوث والتحيز والإحتياج وغيرها... والحاصل أنّ ذات الله تعالى لا يمكن أنْ تكون معقولة لغيره ولا محدودة بحدٍّ إلاّ أنّه مما يصدق عليه مفهوم شيء، لكنّ كلّ ما يتوهّم أو يُتصوَّر من الأشياء المخصوصة فهو بخلافه... ولا يبعد أنْ يكون هذا المعنى هو المقصود عند هشام بن الحكم رضي الله عنه لكنّ الحسّاد والأعداء حرّفوه عن حقيقته لإسقاطه وتشويه سمعته لما له من المنزلة عند مولانا الإمام الصّادق (عليه السلام)، ويدلّ على ما أشرنا إليه ما جاء في رواية الكشي بأسناده عن سليمان بن جعفر الجعفري الآية في الجواب الخامس.

ثانياً: لو سلّمنا جدلاً بأنّ هشاماً كان يطلق لفظ الجسم عليه تعالى إلاّ أنه خطأ في استعمال اللفظ في خلاف معناه، فهو خطأ في الإطلاق لا في الاعتقاد.

ثالثاً: إن هذه النصوص الذامّة لا تقاوم وتناهض تلك النصوص الأخرى التي تبين وتشرح فضل الهشامين وجلالة قدرهما عند الأئمة عليهم السَّلام ، وما ذكره المتقدمون والمتأخرون في فضلهما وعظم شأنهما [1] .

رابعاً: إن أكثر أصحابنا [2] يقولون: أنه أورد ذلك على سبيل المعارضة للمعتزلة، فقال لهم: إذا قلتم إن القديم تعالى شيء لا كالأشياء فقولوا: انه جسم لا كالأجسام ، وليس كل

---

(1) الخوشي، معجم رجال الحديث: ج١٩، ص٢٧١. ورجال الممقاني: ج٣، ص٢٩٤. والشافي للمرتضى: ج١، ص٨٣-٨٥.

(2) الشافي: ج١، ص٨٤.

من عارض بشيء وسأل عنه يكون معتقداً له، ومتديّناً به، وقد يجوز أن يكون قصد به إلى استخراج جوابهم عن هذه المسألة ومعرفة ما عندهم فيها.

خامساً: لا مانع من إطلاق القول عليه تعالى أنه شيء أو موجود مع إخراجه تعالى عن حدِّ التعطيل " وهو عدم إثبات الوجود أو بقية الصفات الكمالية والفعلية والإضافية له" وحدّ التشبيه " الحكم بالاشتراك مع الممكنات في حقيقة الصفات وعوارض الممكنات"، وقد ورد عن الحسين بن سعيد قال: سُئل أبو جعفر الثاني عليه السلام:

يجوز أن يقال لله: أنه شيء؟.

قال عليه السلام: نعم، يخرجه عن الحدّين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه [٣].

كما قد ورد عن سليمان بن جعفر الجعفري قال:

سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن هشام بن الحكم قال: رحمه الله كان عبداً ناصحاً وأوذي من قبل أصحابه حسداً منهم له.

فلو سلّمنا أن هشاماً كان يقول بالجسمية فهو لا يريد معناها المعهود بل يريد معنًى آخر غير ذلك.

سادساً: القول بأنّ هشام بن الحكم يعتقد بأنّ الله تعالى جسمٌ له حقيقة الأجسام الحاضرة ليس إلاّ تلفيقاً عليه، والأخبار المرويّة في أصول الكافي باب النهي عن الجسم والصورة كلّها أخبار ضعيفة من الناحية السندية لا يجوز إلصاقها بمَن كان من الإمام الصّادق عليه السلام كالظلّ لديه، وقد كان من الخصيصين في التوحيد وعلم الكلام، بل كان التلميذ الأوحد عند مولانا الصادق عليه السلام في هذا المضمار، وقد كان الإمام الصادق عليه السلام يرشد إليه في باب النظر والحجاج ويحثّ الناس على لقائه ومناظرته، وبالتالي كيف يتوهّم عاقلٌ ـ مع ما ذكرنا ـ على هشام هذا القول؟! فهذه النظرية تماماً كفرية القول [١] بأنّه كان يعتقد بأنّ ربه سبعة أشبار بشبره، فهذه وتلك فريتان على هشام بن الحكم الذي قال عنه مولانا الصادق

[٣] أصول الكافي: ج١، ص٨٢ باب إطلاق القول بأنه تعالى شيء.

[١] قال المرتضى في الشافي ج١ ص٨٤ أنّ الجاحظ نقل عن النظّام المعتزلي الفرية عن هشام بن الحكم بأنّ ربّه سبعة أشبار بشبره.

عليه السلام: "لا تزال يا هشام مؤيّداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك" [٢]، وقوله عليه السلام حين دخل عليه وعنده مشائخ الشيعة فرفعه على جماعتهم وأجلسه إلى جانبه في المجلس وهو إذ ذاك حديث السنّ: "هذا ناصرنا بقلبه ويده ولسانه" [٣]، وقوله عليه السلام: "هشام بن الحكم رائد حقنا وسايق قولنا، المؤيِّد لصدقنا والدافع لباطل أعدائنا، مَن تبعه وتبع أمره تبعنا، ومَن خالفه وألحد هفيه فقد عادانا وألحد فينا" [٤].

وبالجملة فمن شبّه الله سبحانه بأحد مخلوقاته هو بالحقيقة جاهلٌ به يلصق بذاته المقدّسة ما يجب أنْ تتنزّه عنه، لأن كل ذلك من صفات المادة المخلوقة، وخالقها المدبّر العظيم فكيف يكون مثلها؟!.

الأمر الثالث: في استحالة رؤيته تعالى بالبصر:

اجمع الإمامية أعزّهم الباري وتبعهم المعتزلة على امتناع رؤيته تعالى بالبصر في الدارين، وأنه من المحالات العقلية، وخالفهم في ذلك المجسّمة من الأشاعرة والكرّامية، فجوّزوا رؤيته عزّ وجلّ لاعتقادهم أنه تعالى جسم، والأشاعرة يعتبرون أنفسهم من أهل التنزيه له عزّ اسمه إلاّ أنهم يعتقدون رؤيته تعالى يوم القيامة وأنه ينكشف إليهم كانكشاف القمر ليلة البدر، لكن هذا عين التناقض لأنّ نفيهم للتجسم وإثباتهم للرؤية يُعدُّ تناقضاً لأنّ إثبات الرؤية هو بنفسه إثبات للتجسم وكلاهما من آثار الإمكان والجسمانية المنزّه عنها الباري عزّ وجلّ.

ولا بُدّ هنا من البحث في نقطتين:

الأولى: أدلة العدلية [١] على امتناع رؤيته تعالى بالبصر.

الثانية: أدلة الأشاعرة على جواز الرؤية يوم القيامة.

---

[٢] المرتضى، الشافي: ج١، ص٨٥.

[٣] الشافي: ج١، ص٨٥.

[٤] نفس المصدر السابق.

[١] "العدلية": اصطلاح أُطلق علينا نحن الشيعة لتنزيهنا الله تعالى عن الجور والظلم، في مقابل بقيّة فرق المسلمين الذين نسبوا إليه جواز فعل القبيح والإخلال بالواجب.

أما النقطة الأولى:

نستدلّ نحن الإمامية على امتناع الرؤية البصرية دون القلبيّة بأدلةٍ عقلية ونقلية.

أمّا البراهين العقلية: فقد أثبتناها بوجوه عدّة؛ منها:

البرهان الأول:

إن الرؤية المدّعاة لا تخلو من أمرين:

إما حقيقية: بمعنى الإدراك الحسّي.

وإما مجازية: بمعنى الإدراك العلمي التام أو الكشف الشهودي القلبي.

فإنْ كانت الأولى: فإنها مستحيلة عليه تعالى وخلاف المتبادر من لفظ الرؤية عرفاً، لأنّ ذلك الإدراك مستلزم لإثبات الجهة له تعالى فيكون جسماً وهو باطل بالضرورة، فالقول برؤيته بالبصر حينئذٍ محال.

وإنْ كانت الثانية: فلا بأس بها إذ إن رؤيته تعالى بالكشف الشهودي والعلم الضروري بوجوده تعالى مما لا نزاع فيه بين أحدٍ من المسلمين فهو القدر المتيقن من الرؤية، ولأن العلم بذات الباري وصفاته وأسمائه يوم القيامة يصير ضرورياً لدى كل الناس حتى عند غير العارفين به تعالى؛ نعم العلم به عز وجل بالشهود القلبي في الدنيا متفاوت بحسب القابليات سعةً وضيقاً؛ وهذا النوع من الإدراك الشهودي خارج عن محط البحث ومحل النزاع، فيتعيّن أن يكون مراد الأشاعرة من الرؤية هي الحقيقية أي الرؤية الحسّية.

البرهان الثاني:

إنّ الإبصار أو الرؤية لا يمكن تحقُّقها إلاّ إذا كان المبْصَرْ مقابلاً للرائي من دون واسطة أو ما في حكم المقابل له بواسطة كالمرآة، وهذا لا يناسب الرب الجليل لأنه ينتج أن يكون عزّ وجلّ مقابلاً أو ما في حكمها مما يعني محدودية الخالق وكونه في جهة يُشار إليه بأنه هنا أو هناك وهذا مستحيل في حقه تعالى لاستلزامه المحدودية والجهتية المنزّه عنهما الباري العظيم، لأنّ المحدودية والجهتية من لوازم الجسمية المتقدّرة بالأبعاد الزمانية والمكانية، والله سبحانه وتعالى خالقُ الزمان والمكان والمادة، لذا لا تناله يدُ البصر والوهم، بل العقل عاجز عن إدراك حقيقته وكنهه إذ لا ماهية ولا جنس ولا فصل له حتى يتعقّلها الإنسان ويعرفه بها،

بل العقل متكفّل أن يعرفه تعالى بالصفات والأسماء مع سلب النعوت التي لا تليق بذاته المقدّسة.

البرهان الثالث:

إنّ الرؤية المدّعاة سواء كانت عبارة عن انطباع الصور في العين أو انعكاس أشعة من أجهزة العين إلى الشيء المرئي، هي على كلا الأمرين تستلزم أن يكون سبحانه جسماً ذا أبعاد من الطول والعرض والعمق، ومحلاًّ لعوارض وأحكام جسمانيّة مما يستدعي محدوديته واحتياجه للغير وكل ذلك منزّه عنه تعالى.

إضافةً: إلى أن الرؤية البصرية لو وقعت على الذات الإلهية «تعالى الباري عن ذلك علوّاً كبيراً» أو على بعضها استلزم التناهي وهو خُلْف كونه تعالى مطلقاً، لأنه إنْ وقعتْ على كُلِ ذلك الذات استدعى كونه تعالى مركّباً محدوداً ومتناهياً محصوراً، وإن وقعتْ على بعض الذات استلزم التبعيض التركيبي، وكلاهما باطل كما قلنا لاستلزامهما المحدودية التي هي من لوازم المادة.

أما البراهين النقلية: وهي صنفان:

الأول: الكتاب العزيز.

الثاني: أخبار السنَّة المطهّرة.

فمن الكتاب العزيز آيات عدّة:

الآية الأولى:

قوله تعالى: ﴿**لا تدركه الأبصار هو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير**﴾ [الأنعام:١٠٤].

الآية في مقام مدح الله عز وجل نفسه بنفي إدراك الأبصار له ورؤيته للأبصار، فيعَدُّ إثباته له نقصاً، بمعنى أننا لو قلنا بجواز الرؤية البصرية له تعالى لكُنا أثبتنا صفة نقص له تعالى.

ووجه الاستدلال بالآية المباركة:

أنه سبحانه لا تراه العيون لأنّ الإدراك متى قُرِن بالبصر لم يُفهم منه إلاّ الرؤية كما أنه إذا قُرن بآلة السمع، فقيل أدركتُ بأذني، لم يفهم منه إلاّ السماع وكذلك إذا أضيف إلى كل واحد من الحواس أفاد أن تلك الحاسة آلة فيه، فقولهم أدركتُه بفمي معناه وجدتُ طعمه، وأدركته بأنفي معناه وجدتُ رائحته، فمعنى أنه سبحانه يرى ولا يُرى باعتبار أن الموجودات منها ما يَرى ويُرى كالأحياء ومنها ما لا يُرى ولا يَرى كالجمادات والأعراض المدرَكة ومنها ما لا يُرى ولا يَرى كالأعراض غير المدركة، فالله سبحانه خالف جميعها وتفرّد بأنه يرى ولا يُرى وتمدح في الآية بمجموع الأمرين كما تمدّح في آية أخرى بقوله: ﴿**وهو يطعِم ولا يطعَم**﴾ [1].

فسلب الإدراك البصري من صفات الجلال، وكلّما كان سلبه كذلك كان ثبوته لشخص ما في وقت ما نقصاً في حقه تعالى، فينتج أن ثبوت الإدراك البصري نقص في حقه تعالى.

الآية الثانية:

قوله تعالى: ﴿**ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربُّه قال ربِّ أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجّبل فإنْ استقرّ فسوف تراني فلّما تجلّى ربُّه للجبل جعله دكّاً وخرّ موسى صعِقاً فلمّا أفاق قال سبحانك تُبت إليك وأنا أوّل المؤمنين**﴾ [الأعراف:١٤٤].

الشاهد في الآية: قوله تعالى: ﴿**لن تراني**﴾ حيث إنَّ أداة «لن» تفيد النفي الأبدي كما صرّح بذلك علماء اللغة، واتفق عليه كلام العرب، فلو كان سبحانه ممكن الرؤية بحاسة البصر لكان الأنبياء والأولياء عليهم السلام أولى الناس برؤيته، وحيث إن موسى عليه السلام لم يره ببصره فلا يراه غيره بطريق أولى، فثبُتَ أنه تعالى ليس مرئياً بالبصر.

وأيضاً فإن ﴿... **لن**...﴾ عند إطلاقها تفيد النفي الأبدي وإلاّ لكان سبحانه قيّده بقيد في الدنيا، فعدم تقييده بقيد يبقى الإطلاق على شموله فيثُبتْ بذلك عدم إمكان رؤيته في الدارين.

وسيوافيك بإذن الله التفصيل عند البحث في أدلّة المجوّزين.

---

(1) مجمع البيان: ج٤، ص٣٤٤، والتبيان للطوسي: ج٤، ص٢٢٤.

الآية الثالثة:

قوله تعالى: ﴿**وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتّى نرى الله جهرةً فأخذتكم الصّاعقة وأنتم تنظرون**﴾

الآية المباركة في تعداد مساوىء بني إسرائيل على مرّ العصور، فقد طلبوا من النبي موسى عليه السلام لما جاءهم بالتوراة أنْ يريهم الله تعالى جهرةً اعتقاداً منهم أنه عزّ وجلّ جسماً يُرى بالعين المجردة، وهذا يذكّرنا بالمادية الحديثة التي لا تؤمن بموجود لا تراه العيون وتلمسه أيدي التجربة، فكان عاقبة الأوائل ثم الأواخر «إن شاء الله تعالى» أن أخذهم وسيأخذهم بعذاب الهون في الآخرة، وبصاعقة أحرقتهم عن آخرهم، ولو كان التماسهم الرؤية البصرية أمراً ممكناً لم يكن بسؤالهم بأس، فإما أنْ تجاب دعوتُهم أو تُردُّ، ولا يصح إحراقهم بالصاعقة.

وللآية نظير كما في قوله تعالى: ﴿**يسألك أهل الكتاب أن تنزّل عليهم كتاباً من السّماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرِنا الله جهرةً فاخذتهم الصّاعقة بظلمهم**﴾ [النّساء:١٥٤].

وقوله تعالى: ﴿**وقال الّذين يرجون لقاءنا لولا أُنزل علينا الملائكة أو نرى ربّنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوّاً كبيراً**﴾ [الفرقان:٢٢].

فلو كانت الرؤية جائزة كما يتوهم الأشاعرة لم يكن التماسها عتوّاً لأنّ من سأل الله نعمةً في الدنيا لم يكن عاتياً، كما أنه لا يعدُّ استعظاماً واستفظاعاً لأنّ كل ذلك الاستعظام والاستفظاع لا يناسب كونه أمراً ممكناً ونعمة من نِعمه سبحانُه يكْرم بها عباده في الآخرة.

الآية الرابعة:

قوله تعالى: ﴿**يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً**﴾ [طه:١١١].

وجه الاستدلال:

أنه لو صحّت الرؤية البصرية كما يدّعي مجوّزوها فلا تخلو من أمرين:

إمّا أن تقع على الكل.

وإما أن تقع على الجزء.

وكلاهما يعدّان نوع إحاطة به تعالى مع أنه في الآية نفي الإحاطة بكلا قسميها، فعدم الإحاطة به غير مقدور حتى الإحاطة المعنوية الكلية طبقاً للإطلاق المندرج في الآية، ولا

يمكن تقييده بوقت دون آخر لأنّ الإطلاق بعدم الإحاطة حكم عقلي لا يجوز تقييده لأنّ الأحكام العقلية غير قابلةٍ للتخصيص بزمان دون آخر.

علاوةً على ذلك: فإنّ القول بجواز إحاطته بالعين خُلْفُ كونه محيطاً لقوله تعالى: ﴿**وكان الله بكل شيء محيطاً**﴾ [النّساء:١٢٧].

ومن أخبار السنّة المطهّرة:

الحديث الأول:

ما ورد عن أبي حمزة الثمالي عن مولانا الإمام علي بن الحسين عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿**لا تدركه الأبصار**﴾ قال عليه السلام:

لا يوصف الله بمحكم وحيه، عظُم ربّنا عن الصفة، وكيف يوصف من لا يحدُّ وهو يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار وهو اللطيف الخبير [١].

الحديث الثاني:

ما روي عن الأشعث بن حاتم قال: قال ذو الرياستين: قلتُ لأبي الحسن الرضا عليهم السَّلام: جُعِلت فداك أخبرني عمّا اختلف فيه الناس من الرؤية، فقال بعضهم لا يُرى.

قال عليه السلام: يا أبا العباس من وصف الله بخلاف ما وصف به نفسه فقد أعظم الفرية على الله، قال الباري عزّ وجلّ ﴿**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللّطيف الخبير**﴾.

هذه الأبصار ليست هي الأعين، إنما هي الأبصار التي في القلب لا تقع عليه الأوهام ولا يدرك كيف هو [٢].

الحديث الثالث:

عن أبي هاشم الجعفري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال أبو هاشم:

سألت الإمام عليه السلام عن الله هل يوصف؟

قال عليه السلام: أما تقرأ القرآن؟ قلت: بلى.

قال عليه السلام: أما تقرأ قوله تعالى: ﴿**لا تدركه الأبصار**﴾، قلتُ: بلى.

---

(١) تفسير العياشي: ج١، ص٤٠٣ ح٧٧.

(٢) نفس المصدر السابق.

قال عليه السلام: فتعرفون الأبصار؟ قلت: بلى.

قال عليه السلام: ما هي؟ قلت: أبصار العيون.

قال عليه السلام: إن أوهام القلوب أكبر من أبصار العيون، فهو لا تدركه الأوهام وهو يدرك الأوهام [1].

الحديث الرابع:

روي عن صفوان بن يحيى قال: سألني أبو قُرّة المحدِّث أنْ أُدخله على أبي الحسن الرضا عليه السلام فاستأذنتُه في ذلك فأذن لي، فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والأحكام حتى بلغ سؤاله التوحيد، فقال أبو قرّة: إنّا روينا أنّ الله عزّ وجلّ قسّم الرؤية والكلام بين اثنين، فقسّم لموسى عليه السلام الكلام ولمحمد صلى الله عليه وآله الرؤية.

قال أبو الحسن عليه السلام: فمن المبلِّغ عن الله عزّ وجلّ إلى الثقلين الجن والإنس ﴿**لا تهدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار**﴾ ﴿**ولا يحيطون به علماً**﴾ أليس محمداً صلى الله عليه وآله ؟ قال: بلى قال عليه السلام: فكيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنه جاء من عند الله وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله ويقول: ﴿**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار**﴾ ثم يقول: أنا رأيتُه بعيني وأحطتُ به علماً وهو على صورة البشر، أما تستحيون؟ ما قَدِرَتْ الزنادقة أن ترميه بهذا أن يكون يأتي عن الله بشيء ثم يأتي بخلافه من وجه آخر !!.

قال أبو قرّة: فإنه يقول: ﴿**ولقد رآه نزلةً أخرى**﴾ فقال أبو الحسن عليه السلام: إنّ بعد هذه الآية ما يدلُ على ما رأى حيث قال: ﴿**ما كذب الفؤاد ما رأى**﴾ يقول: ما كذّب فؤاد محمّد صلى الله عليه وآله ما رأت عيناه، ثم أخبر بما رأى فقال: لقد رأى من آيات ربّه الكبرى فآيات الله عزّ وجلّ غيرُ الله وقد قال: ﴿**ولا يحيطون به علماً**﴾ فإذا رأته الأبصار فقد أحاطت به العلم ووقعت المعرفة.

فقال أبو قرّة: فتكذّب بالروايات.

فقال أبو الحسن عليه السلام: إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذّبت بها، وما أجمع المسلمون عليه أنه لا يُحاط به علمٌ ولا تدركه الأبصار وليس كمثله شيء [2].

---

[1] أصول الكافي: ج١، ص٩٨ ح١٠. والتوحيد:ض١١٢ ح١١.

[2] الصّدوق، التوحيد:ص١١٠ ح٩.

الحديث الخامس:

عن عبد السلام بن صالح الهروي قال:

قلتُ لعلي بن موسى الرضا عليه السلام: يا ابن رسول الله ما تقول في الحديث الذي يرويه أهل الحديث أنّ المؤمنين يزورون ربّهم من منازلهم في الجنّة؟

فقال عليه السلام: يا أبا الصلت إن الله تبارك وتعالى فضّل نبيّه صلى الله عليه وآله على جميع خلقه من النبيين والملائكة وجعل طاعته طاعته ومتابعته متابعته وزيارته في الدنيا والآخرة زيارته. قال عزّ وجل: ﴿**من يطع الرسول فقد أطاع الله**﴾، ﴿**إن الّذين يبايعونك إنّما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم**﴾ وقال النبي: «من زارني في حياتي أو بعد موتي فقد زار الله»، درجة النبي في الجنة أرفع الدرجات، فمن زاره إلى درجته في الجنة من منزله فقد زار الله تبارك وتعالى.

قال: فقلت له: يا ابن رسول الله فما معنى الخبر الذي رووه أنّ ثواب لا إله إلا الله النظر إلى وجه الله؟

قال عليه السلام: يا أبا الصلت من وصف الله بوجه كالوجوه فقد كفر ولكن وجهُ اللهأنبياؤه وحججه صلوات الله عليهم هم الذين بهم يتوجّه إلى اللهوإلى دينه ومعرفته، وقال الله عزّ وجل: ﴿**كلّ من عليها فان، ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والإكرام**﴾ [الرّحمان:٢٧-٢٨]، فالنظر إلى أنبياء الله ورسله وحججه عليهم السّلام في درجاتهم ثوابٌ عظيم للمؤمنين يوم القيامة، وقد قال النبي صلى الله عليه وآله: «من أبغض أهلَ بيتي وعترتي لم يرني ولم أره يوم القيامة»، وقال عليه السلام: إن فيكم من لا يراني بعد أن يفارقني يا أبا الصلت إن الله تبارك وتعالى لا يوصف بمكان ولا تدركه الأبصار والأوهام"[١]، انتهى ملخصاً.

إلى هنا قد عرفنا هدي القرآن الكريم ورأيه الصريح في الرؤية البصرية وكذا السُنّة المطهّرة المتمثلة بالعترة الطاهرة عليهم السلام لأنهم لا يعبّرون إلاّ عن لسان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله فهم قرناء الكتاب الذين أمر النبي بإيحاء من الله تعالى بوجوب التمسّك بهما كما في الحديث المشهور:

«إني تركتُ فيكم "أو تارك" ما إنْ تمسّكتم به لن تضلّوا بعدي كتاب الله عزّ وجلّ حبلٌ ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما».

---

[١] التوحيد:ص١٧ ح١٢.

فأهل البيت عليهم السَّلام بمثابة القرآن يجب الرجوع إليهما لئلا يتخبط المسلم في الحيرة والضلال والجهل والفساد، ولكن للأسف حين ترى المسلمين بالأمس واليوم تاركين الثقل الآخر عديل القرآن، فوقعوا في حيرة المتشابه فنسبوا إليه تعالى ما لا يليق به عزّ وجلّ فنسأله سبحانه أن يمنّ علينا بكمال معرفتهم عليهم السَّلام إنه جواد كريم.

● **وأما النقطة الثانية: أدلة الأشاعرة على جواز الرؤية:**

تمهيد: إنّ مسألة الرؤية البصرية لا تمت إلى الإسلام بصلةٍ، وما استُدِلَ به عليها فمنقوض بحكم الأدلة القطعية، وتأثُّر جمهور العامة بها له جذوره التاريخية، ولعلَّ تَسّرُبها إلى المسلمين من المتظاهرين بالإسلام كالأحبار والرهبان والقساوسة، فصار ذلك مصدراً لبعض الأحاديث في المقام، مما سبّب جرأة طوائف من المسلمين للأخذ بها واستدعاء الأدلة عليها.

ويشهد لما قلنا ما ذكره العهدان القديم والحديث نؤرّخ بعضاً منها:

الأول:

أسفار الملوك الأوَّلُ: الإصحاح الثاني والعشرون/١٩:

«قد رأيتُ الربَّ جالساً على كرسيّه وكلُّ جند السماء وقوفٌ لديه عن يمينه وعن يساره، فقال الربّ من يغوي أخآب فيصعد ويسقط في راموت جلعاد...».

الثاني:

ما ورد في سفر دانيال: الإصحاح٧/٩:

«كنتُ أرى أنه وضعت عروش ويجلس القديم الأيام، لباسه أبيض كالثلج وشعر رأسه كالصوف النقي وعرشه لهيب نار...».

الثالث:

ما ورد في سفر الخروج: إصحاح ٢٤/١٠،٩:

«ثم صعد موسى وهارون وباداب وأبيهو وسبعون من شيوخ إسرائيل، ورأوا إله إسرائيل وتحت رجليه شِبْهُ صنعةِ من العقيق الأزرق الشّفاف... ولكنه لم يمدّ يده إلى اشراف بني إسرائيل فرأوا الله وأكلوا وشربوا...».

الرابع:

سفر التكوين: الإصحاح ٣/١٠،٩:

«فخاطا "يعني آدم وحواء عليه السَّلام" أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر وسمعا صوت الربّ الإله ماشياً في الجنة عند هبوب ريح النهار، فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الإله في وسط شجر الجنة، فنادى الربّ الإلهُ آدم وقال له: أين أنت فقال: سمعتُ صوتك في الجنة...».

الخامس:

سفر الخروج: إصحاح ٣٤/٥،٦:

«وبكّر موسى في الصباح وصعد إلى جبل سيناء كما أمره الربُّ وأخذ في يده لوحي الحجر، فنزل الربّ في السحاب فوقف عنده هناك ونادى باسم الربّ...».

السادس:

سفر التكوين: الإصحاح الأول/٢٧،٢٨:

«وقال الله نعملُ الإنسانَ على صورتنا كشبهنا فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء... فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه...».

السابع:

سفر التكوين: الإصحاح السادس/٥،٧:

«ورأى الربُّ أنّ شر الإنسان قد كثر في الأرض، وأنّ كلّ تصوُّر أفكار قلبه إنما هو شريرٌ كلَّ يوم، فحزن الربّ أنه عملَ الإنسانَ " أي خلقه " في الأرض، وتأسّف في قلبه».

هذه نبذة من أخبار التوراة يبدو فيها بصراحة مسألة تجسيم الله تعالى.

وأما مسألة التجسيد في الانجيل فواضحة لا غبار عليها ومنها:

الأول:

ما جاء في إنجيل يوحنا: الإصحاح العاشر/٣٨:

«إن كنتُ لستُ أعملُ أعمالَ أبي فلا تؤمنوا بي، ولكن إنْ كنتُ أعملُ فإن لم تؤمنوا بي فآمنوا بالأعمال لكي تعرفوا وتؤمنوا أنّ الأبَّ فيَّ وأنا فيه...».

الثاني:

إنجيل يوحنا: الإصحاح ١٧/٢١ . ٢٤:

«ليكون الجميع واحداً كما أنّك أنت أيها الأبُ فيَّ وأنا فيك وأنا قد أعطيتهم المجد الذي أعطيتني ليكونوا واحداً كما أننا نحن واحد، أنا فيهم وأنت فيَّ...».

الثالث:

إنجيل يوحنا: الإصحاح: ١٤/١٠:

«ألستَ تؤمن أني أنا في الأب والأب فيَّ، الكلام الذي أُكلمكم به لستُ أتكلمُ به من نفسي لكنّ الأب الحالَّ فيَّ هو يعمل الأعمال».

إلى غيرها من دعاوي الحلول والتجسيد الباطلين بحكم العقل.

إذن للمسألة جذورٌ في العهدين تسرّبتْ إلى عقول السذج من أبناء العامة مع تنميقها وزخرفتها بما يسمّى أدلة وبراهين بعيدة كلّ البعد عن منطق العقل والعلم.

تحرير المسألة:

قبل توضيح هذه النقطة لا بدّ من تحرير محل النزاع في الرؤية؛ فنقول: إن العامة ينقسمون إلى فرقتين:

مجسّمة: يقولون بالرؤية البصرية بلا تنزيه للخالق العظيم.

منزّهة: يقولون بالرؤية مع التنزيه عن المادة والماديات.

والفرقة الثانية انقسمت قسمين:

فرقة تستند إلى أحكام العقل وحده.

وأخرى تستند إلى أحكام النقل مدعوماً بالعقل.

فمن الفرقة الأولى: سيف الدين الآمدي " ٥٥١ . ٦٣١ " قال: لسنا نعتمد في هذه المسألة على غير مسلك العقل، إذ ما سواه لا يخرج عن الظواهر السمعية وهي مما يتقاصر عن إفادة القطع واليقين فلا يذكر إلاّ على سبيل التقريب، ووافقه جماعة كأبي الحسن الأشعري.

ومن الفرقة الثانية: الرازي صاحب المحصّل في علم الكلام قال:

«الله يصح أن يكون مرئياً لنا خلافاً لجميع الفرق... فإنّ لقائل أن يقول إنْ أردت بالرؤية الكشف التام فذلك مما لا نزاع في ثبوته لأنّ المعارف تصير يوم القيامة ضرورية، وإنْ

أردتَ بها الحالة التي نجدها من أنفسنا عند إبصارنا الأجسام فذلك مما لا نزاع في انتفائه... وإن أردت به أمراً ثالثاً فلا بدّ من إفادة تصوره فإن التصديق مسبوق بالتصور لأنه إذا علمنا الشيء حال ما لم نره ثم رأيناه، فإنّا ندرك تفرقة بين الحالين، وقد عرفت أن تلك التفرقة لا يجوز عودها إلى ارتسام الشبح في العين، ولا إلى خروج الشعاع منها، فهي عائدة إلى حالة أخرى مسماة بالرؤية، فندّعي أنّ تعلّق هذه الصفة بذات الله جائز»[1].

وفي كتابه التفسير الكبير تعقيباً على قوله تعالى: ﴿**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير**﴾ عبّر عن هذه الحالة بالحاسة السادسة يخلقها سبحانه يوم القيامة[2].

وقد اتفق الأشاعرة على أن رؤيته تعالى تكون يوم القيامة كما عبّر ذلك أعلامهم منهم:

١ . الشيخ أبو الحسن الأشعري، قال:

«وندين بأنّ الله تعالى يُرى في الآخرة بالأبصار كما يُرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله.

وكذا مثله ما ورد في مقالات الإسلاميين ص ٣٢٢ عن الأشعري:

«أن الله سبحانه يُرى بالأبصار يوم القيامة كما يُرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون لأنهم عن الله محجوبون، قال تعالى: ﴿**كلا إنّهم عن ربّهم يومئذٍ لمحجوبون**﴾ [المطففين:١٦] وأن موسى عليه السلام سأل الله سبحانه الرؤية في الدنيا وأن الله سبحانه تجلّى للجبل فجعله دكّاً فأعلمه بذلك أنه لا يراه في الدنيا بل في الآخرة».

٢ . ما اعتقده أحمد بن حنبل إمام الحنابلة من جواز الرؤية البصرية في الآخرة، قال: «والأحاديث في أيدي أهل العلم عن النبي: أن أهل الجنة يرون ربّهم لا يختلف فيها أهل العلم فينظرون إلى الله».

٣ . ما ذكره صاحب تفسير المنار: من أن جواز الرؤية من مذاهب أهل السُنّة والعلم بالحديث[1].

---

[1] الرازي، المحصَّل في علم الكلام:ص٣١٦.

[2] الرازي، التفسير الكبير: ج١٣، ص١٢٦.

٤ . ما اعتقده البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد من أن المؤمنين يرونه عزّ وجلّ يوم القيامة، وروى عدّة منها:

حديث رقم ٧٤٣٤: عن قيس عن جرير قال: كنّا جلوساً عند النبي ﷺ: إذا نظر إلى القمر ليلة البدر قال: إنكم سترون ربّكم كما ترون هذا القمر لا تُضامُّون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاةٍ قبل غروب الشمس فافعلوا» [٢].

حديث رقم ٧٤٣٧: عن عطاء عن أبي هريرة: أن الناس قالوا: يا رسول الله ﷺ هل نرى ربّنا يوم القيامة؟

قال رسول الله ﷺ: هل تضارون في القمر ليلة البدر؟

قالوا: لا يا رسول الله.

قال ﷺ: فهل تُضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟

قالوا: لا يا رسول الله.

قال ﷺ: فإنكم ترونه كذلك، يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه... ويتبع من كان يعبد الطواغيتَ الطواغيتَ، وتبقى هذه الأمة فيها شافعوها أو منافقوها، شَكّ إبراهيم: فيأتيهم الله فيقول: أنا ربكم فيقولون، هذا مكاننا حتى يأتينا ربّنا فإذا جاءنا ربنا عرفناه فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون فيقول: أنا ربكم فيقولون: أنت ربنا...» [٣].

حديث رقم ٧٤٣٥: عن جرير قال: قال النبي: «إنكم سترون ربّكم عياناً» [٤].

قال ابن كثير في تفسيره تعقيباً على الروايات التي رواها البخاري في صحيحه:

---

(١) تفسير الأمثل: ج٤، ص٣٨١؛ نقلاً عن تفسير المنار: ج٧، ص٦٥٣.

(٢) صحيح البخاري: ج٨، ص٥٣٨.

(٣) صحيح البخاري: ج٨، ص٥٣٨.

(٤) المصدر السابق عينه.

[وقد ثبتْ رؤية المؤمنين لله عزّ وجلّ في الدار الآخرة في الأحاديث الصحاح من طرق متواترة عند أئمة الحديث لا يمكن دفعها ولا منعها لحديث أبي سعيد وأبي هريرة وهما في الصحيحين أن ناساً قالوا يا رسول الله ﷺ هل نرى ربّنا يوم القيامة؟

قال ﷺ: هل تضارون في رؤية الشمس الخ... " كما في الحديث المتقدم".

ثم ساق الكلام مستشهداً بالصحيحين عن أبي موسى قال: قال رسول الله ﷺ: جنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى الله عزّ وجلّ إلاّ رداء الكبرياء على وجهه في جنّة عدن. وفي افراد مسلم عن جابر في حديثه: «إن الله يتجلّى للمؤمنين يضحك» يعني في عرصات القيامة، ففي هذه الأحاديث أن المؤمنين ينظرون إلى ربهم في العرصات وفي روضات الجنان.

وقال أحمد بن حنبل حدّثنا أبو معاوية حدثنا عبد الملك بن أبجر حدّثنا يزيد بن أبي فاختة عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: إن أدنى أهل الجنة منزلة لينظر في ملكه ألفي سنة يرى أقصاه كما يرى أدناه، ينظر إلى أزواجه وخدمه وإن أفضلهم منزلة لينظر إلى وجه الله كل يوم مرتين.

ثمّ عقّب ابن كثير بالقول:

[لولا خشية الإطالة لأوردنا الأحاديث بطرقها وألفاظها من الصحاح والحسان والمسانيد والسُنن، وقد ثبت رؤية المؤمنين لله ﷻ في الدار الآخرة في الأحاديث الصحاح من طرق متواترة عند أئمة الحديث لا يمكن دفعها ولا منعها...] [1].

هذا هو المشهور بين العامة إلاّ أن الآمدي نسب رؤيته تعالى بالإبصار في الدنيا أيضاً فقال:

[اجتمعت الأئمة من أصحابنا على أن رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلاً، واختلفوا في جوازها سمعاً في الدنيا، فأثبته بعضهم ونفاه آخرون] [2].

ومما يؤكد مقالة الآمدي ما ذكره الشهرستاني حاكياً عمّن يقول بالتشبيه قال: «أن مُضَرْ وكهمس وأحمد الهجيعي أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين

---

[1] تفسير إبن كثير: ج٤، ص٣٩٣، ط. دار القلم.

[2] شرح المواقف: ج٨، ص١١٥.

يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حدّ الإخلاص والإتحاد المحض، وحكى عن الكعبي عن بعضهم أنه كان يجوّز الرؤية في دار الدنيا وأن يزوره ويزورهم وحكى عن داوود الجواربي أنه قال:

أعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عمّا وراء ذلك» [١] .

إلى غير ذلك من المنكرات التي تشمئز منها النفوس وتتكهربُ لها العقول، آخذين بظواهر النصوص من دون رجوع إلى أحكام العقول، ولو قالوا: إننا أردنا المجاز بهذا الكلام؟.

قيل لهم: عليكم أن تأتوا بقرائن تبيّن المراد وتجلي غوامض الأسرار، وإلاّ فعند الإطلاق فلا يُحمل الكلام إلاّ على المتعارف من الأجسام.

عود على بدء:

وأما المجوّزون للرؤية البصرية فقد استدلّوا على ذلك بدليلي العقل والنقل.

أما العقل:

فبدعوى أنَّ الجوهر والعرض قد اشتركا في صحة الرؤية، وهذا حكم مشترك يستدعي علة مشتركة، ولا مشترك بينهما إلاّ الحدوث أو الوجود، والحدوث لا يصلح للعليّة لأنه مركّب من قيد عدمي فيكون عدمياً، فلم يبق إلاّ الوجود، فكل موجود يصح رؤيته وأنه تعالى موجود [٢] .

وبعبارة أخرى: إنّ ملاك الرّؤية والمصحح لها أمرٌ مشتركٌ بين الواجب والممكن وبين الجوهر والعرض، وحيث إنه لا إشكال في إمكان رؤية الجواهر والأعراض لاشتراكهما في الرؤية بسبب وجود علة واحدة مشتركة من أجلها أمكن الرؤية، لأنّ وحدة الرؤية دليل على وحدة سببها، مثاله: زيد وعمرو جوهران يتميزان عن بعضهما البعض بلونين مختلفين يعرضان عليهما كالسواد والبياض، فيجوز رؤيتهما معاً لوحدة الرؤية التي هي دليل على وحدة السبب، ووحدة السبب لا تخلو من احتمالين:

إما الحدوث: أي أن الجوهر والعرض بنفسيهما حادثان ممكنان أمكن رؤية هذا وذاك.

---

[١] الملل والنحل: ج١، ص١٠٥.

[٢] جمال الدين الحلي، كشف المراد: ص٣٢٣.

نصير الدين الطّوسي، تلخيص المحصّل: ص٣١٧.

وإما الوجود: أي من أجل أن هذا موجود، وذاك موجود أمكن رؤيته، وبما أن الحدوث هو كون الشيء بعد أنْ كان معدوماً فلا يكون الحدوث علة لصحة الرؤية، لأن العدم لا يمكن كونه علةً للأمر الوجودي، فيتعيّن كون العلة لصحة الرؤية هي الوجود لا الحدوث.

يُنْقَضْ عليه:

أولاً:

إنّ الجهة المشتركة للرؤية في الجوهر والعرض ليس الوجود بما هو وجود، بل الوجود المقيّد بشروط وقيود، وهو كونه ممكناً مادياً يقع تحت إطار شرائط وقيود خاصة، لأنّ الإبصار رهن ظروف خاصة، وبتعبير آخر: إن علة الرؤية كما ادّعوا هي الوجود لكن ليس كل وجود، بل الوجود المقيّد بقيد الإمكان أي إذا كان الشيء موجوداً وممكناً وحادثاً فتصح حينئذٍ رؤيته، وشيء من هذه القيود لا ينطبق على واجب الوجود.

ثانياً:

إنّ ما يدّعيه هؤلاء من كون المصحّح للرؤية هو الوجود لازمه صحة رؤية كل موجود لا تراه العيون، مع اعتقاد الكل بوجوده كالكيفيات النفسانية أمثال: العلم والشجاعة واللذة والألم والإرادة والقدرة وغيرها من الصفات الانسانية التي نقطع بوجودها فينا لكن لا تنالها حواسنا، فهي موجودة إلاّ أنها لا تُرى عياناً.

وأما النقل:

فقد استدلّوا[1] على جواز الرؤية بظواهر بعض الآيات المتشابهات التي لا بدَّ من الرجوع فيها إلى المحكمات، من هذه الآيات: **الآية الأولى.**

١ . قوله تعالى حاكياً عن موسى ﴿**ربّ أرنِ أنظر إليك** ﴾

---

[1] والأغرب من ذلك فإنّ السيد محمّد حسين فضل الله وهو إمامي المعتقد ـ حسبما يدّعي ـ نسب في جريدته المسمّاة بـ "البينات" عدد١٣ الصادرة في شوال ١٤١٧هـ إلى النبيّ موسى أنّه لم يكن يعرف بأنّ الله تعالى لا يُرى حتّى عرّفه الله ذلك بقوله تعالى: ﴿**لن تراني**﴾ وقال: إنّ هذا لا ينافي عصمته وكماله.

أقول: ليت شعري إذا كان نبيُّ الله موسى لا يعرف بأنّ الله تعالى لا يُرى فلا عتاب حينئذٍ على قومه عندما طلبوا الرّؤية البصرية، وكان من القبيح عليه تعالى أنْ يعاقبهم على ذلك وأنْ يستنكر عليهم عندما قال: ﴿**فَقَدْ سَأَلُواْ مُوسَى أَكْبَرَ مِن ذَلِكَ فَقَالُواْ أَرِنَا اللّهِ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ**﴾ [النساء:١٥٤]؛ فالآية واضحة الدّلالة على أنّ قوم موسى هم الذين طلبوا الرؤية وليس النبي موسى كما يدّعي السيد المذكور، هذا مضافاً إلى أنّ استحالة رؤيته تعالى ليست بحاجة إلى ورود أدلّة نقليّة، لكون المسألة من لوازم أحكام العقل القاضي بالإستحالة، وسوف نتعرّض لشبهته ونردّ عليها في الصّفحات القادمة؛ فلاحِظْ.

وجه الاستدلال :

إنّه لو كانت الرؤية ممتنعة عليه تعالى لما سألها النبي موسى عليهم السَّلام، وبما أنه سألها فلا تمتنع، لأنه إما يعلم بامتناع الرؤية أو يجهله، فإنْ علم امتناعها فالعاقل لا يطلب المحال، وإنْ جهله فهو قبيح في حقه لمقام نبوته..

يُلاحظ عليه:

أولاً: لا يشكُ ذو مسكةٍ أنّ الرؤية أو الإبصار يحتاج إلى عمل طبيعي في جهاز الباصرة، يهيء للباصر صورة مماثلة لصورة الجسم المبْصرْ في شكله ولونه مما يعني كون الباصر والمبْصَرْ ماديين، وهذا خلف كونه تعالى لا يماثله شيء بوجه من الوجوه، فهو ليس بجسم ولا جسماني ولا يحيط به مكان ولا زمان ولا تحويه جهة ولا توجد صورةٌ مماثلة أو مشابهة له في الخارج أو الذهن البتة.

فما طلبَهُ النبي موسى عليه السلام ليس المراد منه تقليب الحدقة نحو المطلوب لأن ذلك إنما يكون نحو ذي الجهة؛ فلو سأله موسى لكان قد أثبت لله جهة وهو منزّه عنها لضرورة العقل.

ثانياً: إننا لا نسلّم أن موسى عليه السلام سأل الرؤية لنفسه بل سألها لقومه ليبكّتهم حينما طلبوا منه الرؤية البصرية حيث قالوا له: ﴿**فقالوا أرنا الله جهرةً فأخذتهم الصّاعقة بظلمهم**... ﴾ [النّساء:١٥٤].

وفي آية أخرى قالوا:

﴿...**لن نؤمن حتّى نرى الله جهرةً فأخذتكم الصّاعقة وأنتم تنظرون**﴾ [البقرة:٥٦].

فطلبها موسى عليه السلام زجراً للسفهاء، وهم طلبوها سفهاً وجهلاً [(١)]، وهذا ما نصَّتْ عليه أخبارُنا الشريفة.

فقد ورد في عيون الأخبار: أن المأمون العباسي لعنه الله أحضر الإمام الرضا عليه السلام في مجلسه فقال له: أليس من قولك أن الأنبياء معصومون؟

قال: بلى.

---

(١) نقد الزمخشري صاحب الكشاف في تفسير سورة الأعراف/الآية١٥٥ ما ذهبنا إليه نحن الشيعةُ الإماميّة من كون الطالب للرؤية هم قوم النبي موسى عليه السلام كما دلّت على ذلك الأخبار الصّريحة عنهم صلوات الله عليهم أجمعين.

قال: فما معنى قول الله عزّ وجلّ: ﴿ **ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربُّه قال ربِّ أرنِ أنظر إليك**﴾، كيف يجوز أن يكون كليم الله موسى بن عمران عليهم السَّلام لا يعلم أن الله تعالى ذكره لا تجوز عليه الرؤية حتى يسأله هذا السؤال؟.

قال الإمام الرضا (عليه السلام): إن كليم الله موسى بن عمران (عليه السلام) علم أن الله تعالى منزّه عن أن يرى بالإبصار، ولكنّه لما كلّمه الله عزّ وجلّ وقرّبه نجيّاً رجع إلى قومه فأخبرهم أن الله تعالى كلّمه وقرّبه وناجاه، فقالوا: لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعته، وكان القوم سبع مائة ألف رجل فاختار منهم سبعين ألفاً، ثم اختار سبعة آلاف، ثم اختار منهم سبعمائة، ثم اختار منهم سبعين رجلاً لميقات ربّه فخرج بهم إلى طور سيناء فأقامهم في سفح الجبل وصعد موسى (عليه السلام) إلى الطور وسأل الله عزّ وجلّ أن يكلمه ويسمعهم كلامه، فكلّمه الله تعالى ذكره وسمعوا كلامه من فوق وأسفل ويمين وشمال ووراء وأمام، لأنّ الله تعالى أحدثه في الشجرة ثم جعله منبعثاً منها حتى يسمعوه من جميع الوجوه، فقالوا: لن نؤمن بأن هذا الذي سمعناه كلام الله حتى نرى الله جهرةً، فلما قالوا هذا القول العظيم واستكبروا وعتوا بعث الله عليهم صاعقة وأخذتهم بظلمهم فماتوا، فقال موسى: يا رب ما أقول لبني إسرائيل إذا رجعت إليهم وقالوا إنك ذهبت بهم فقتلتهم لأنك لم تكن صادقاً فيما ادعيت في مناجاة الله عز وجلّ إياك؟فأحياهم وبعثهم معه، فقالوا: «إنك لو سألت الله أن يريك ننظر إليه لأجابك وكنت تخبرنا كيف هو نعرفه حق معرفته؟ فقال موسى (عليه السلام): يا قوم إن الله تعالى لا يرى بالإبصار ولا كيفية له، وإنما يُعرف بآياته ويعلم بأعلامه، فقالوا: لن نؤمن لك حتى تسأله، فقال موسى (عليه السلام): يا ربّ إنك قد سمعت مقالة بني إسرائيل وأنت أعلم بصلاحهم، فأوحى الله تعالى إليه: يا موسى سلني ما سألوك فلن أؤاخذك بجهلهم، فعند ذلك قال موسى (عليه السلام): ﴿**قال ربِّ أرنِ أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف تراني فلمّا تجلّى ربُّه للجبل جعله دكّاً وخرَّ موسى صَعِقاً فلمّا أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أوّل المؤمنين** ﴾ [الأعراف:١٤٤] فلما خرّ موسى صعقاً قال سبحانه تبت إليك، يقول: رجعت إلى معرفتي بك عن جهل قومي ﴿**وأنا أوّل المؤمنين**﴾ منهم بأنك لا ترى، فقال المأمون: لله درّك يا أبا الحسن"[١].

---

[١] الحويزي، تفسير نور الثقلين: ج٢، ص٦٤ ح٢٤٨.

إذن فسؤاله الرؤية من باب النقل والحكاية والمماشاة معهم مقدمة للإلزام، وتوطئة للإفحام حيث قالوا: ﴿**لن نؤمن لك حتّى نرى الله جهرةً**﴾ كقول إبراهيم خليل الرّحمان عليه السلام للشمس والقمر: ﴿**هذا ربّي**﴾، وإلاّ فالجهل باستحالة الرؤية على الله تعالى فضلاً عن اقتضاء طلبها إمكان المطلوب وزعم الجسميّة من الكفر غيرُ لائقٍ بغير الأشاعرة، فكيف بأولي العزم من الرسل.

ثالثاً:

طلب الرؤية من باب إضافة السؤال إلى نفسه لغرض عقلائي، الغاية منه أنه إذا مُنع هو من الإجابة كان ذلك أحسم لمادة سؤالهم للرؤية.

رابعاً:

إن المقصود بالرؤية هي العلم الضروري بالله تعالى الذي لا يحصل والمرء متجلببٌ بجلباب المادة والطبيعة، ولن يحصل له هذا العلم المحض المعبّر عنه بالرؤية واللقاء حتى يلاقي ربّه أو يفنى عن نفسه، قال تعالى: ﴿**أولم يكفِ بربّك أنّه على كل شيء شهيد، ألا إنّهم في مرية من لقاء ربّهم ألا إنّه بكلّ شيء محيط** ﴾ [فصلت:٥٤ . ٥٥].

حيث أثبت سبحانه اللقاء الروحي لا الحسي الذي لا يتأتى هذا الأخير إلاّ بمواجهة جسمانية وتعيّن جهة ومكان وزمان. وقال تعالى حاكياً عن لقائه نبيه الأكرم صلى الله عليه وآله: ﴿**ما كذب الفؤاد ما رأى**﴾ [النّجم:١٢] وقد نسب الرؤية إلى فؤاد رسول الله محمّد صلى الله عليه وآله ، ولا شبهة في كون المراد بهذا الفؤاد هو الروح المحمدية الشاعرة دون القلب الصنوبري داخل القفص الصدري، ومن هذا المنطلق أكّد سبحانه في مطاوي آياته الكريمة أن القلب المليء بالمعاصي محجوب عن ربّه، قال تعالى: ﴿**كلاّ بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون، كلاّ إنّهم عن ربّهم يومئذٍ لمحجوبون**﴾ [المصطفين:١٥ . ١٦].

وهذا العلم المسمّى بالرؤية واللقاء ذو مراتب تشكيكية، يختلف قوة وضعفاً في الدنيا وينعكس ذلك في الآخرة بأعلى مراتبه، ويتم للصالحين من عباده تعالى.

فهذه الرؤية المعنوية تتحقق بأجلى صورها في موطن التشرف يوم اللقاء ﴿**وجوه يومئذٍ ناضرة، إلى ربّها ناظرة**﴾ [القيامة:٢٣.٢٤].

أما في حال الدنيا فلا يمكن أن تتحقق هذه الرؤية الكاملة لاشتغال الإنسان بلوازم البدن، واستغراقه في جلباب الطبيعة، بالطبع هذا في غير المعصومين، أما المعصومون المنزّهون عن كلّ ذلك فهم ممن يحصّلون اللقاء في الدنيا لكن كلٌّ بحسب سيره وقوة كماله في الصفات والأسماء.

فيتحصّل مما تقدَّم: أنك لن تقدر على رؤيتي والعلم الضروري بي في الدنيا حتى تلاقيني فتعلم بي علماً اضطرارياً تريده في عالم الآخرة...

هذا الوجه اختاره العلاّمة الطباطبائي في تفسيره[1]، لكنه غير سديد من وجوه:

الأول: إنه ينافي ما ورد في النصوص من أنه عليه السلام طلب الرؤية لبني إسرائيل نيابةً عنهم، فهو بعلمه يمثّل النوع لا الشخص.

الثاني: أنه يتطلب ارتكاب التجوّز والتوسع، بحيث يؤدي إلى مخالفة مفهوم الرؤية التي طلبها بنو إسرائيل من النبيِّ موسى عليه السلام: إضافةً لمخالفته للإطلاق في قوله: ﴿**لن تراني**﴾.

الثالث: أن الطلب الحضوري أو الشهود القلبي لا يعدُّ أمراً سيئاً ليتوب منه موسى عليهم السَّلام، ولو كان سيئاً ومستقبحاً لما طلبه النبي إبراهيم بقوله: ﴿**وإذ قال إبراهيم ربِّ أرنِ كيف تحيي الموت قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئنّ قلبي...**﴾ فكما أنه تعالى لبّى طلب إبراهيم عليه السلام كذلك قد يلبّي طلب موسى عليه السلام، فعدم التلبية لموسى عليه السلام خلاف المعهود.

نعم قد يقال: إنّ نبيَّ الله موسى عليه السلام طلب المرتبة الحضورية الكاملة التي نالها النبي محمّد وأهل بيته الطّاهرين عليهم السلام، فكان الجواب: إنك يا موسى لن تصل إلى مقامهم وعلوّ قدرهم.

هذا الجواب وإن كان صحيحاً ثبوتاً إلاّ أنه خلاف الأدلّة الظاهرية وإنْ كان لا يبعد كونه من بطون القرآن.

هذا وقد استدلّوا أيضاً على المدّعى بذيل الآية ﴿... **ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف تراني**﴾.

---

[1] تفسير الميزان: ج٨، ص٢٤١-٢٤٢.

حيث علّق الرؤية على استقرار الجبل وهو أمر ممكن، والمعلَّق على الممكن ممكنٌ، فالرؤية ممكنةٌ.

يجاب عنه بوجهين:

الأول:

إن المراد من الاستقرار هو الاستقرار بعد التجلّي، وهذا ما لم يحصل، وليس المراد منه إمكان الاستقرار لأنه لا شك أنّه أمر ممكن.

وبعبارة: إن إمكان الرؤية عُلّق على وجود الاستقرار وتحققه بعد التجلّي بمعنى أنه لو تجلّى الربّ للجبل ولم يتدكدك فإنه سوف يراه ولكن بما أنه لم يستقر له حالة بعد التجلّي بل صار حطاماً وغار في الأرض فإن موضوع الرؤية محال.

وقد أراد الله تعالى بهذا أنْ يُفهم قوم موسى (عليه السلام) أن رؤية الله تعالى ممتنعة عليه وعلى غيره لذا علّق سبحانه إمكان رؤيته على استقرار الجبل، والمفروض أنه لم يستقر؛ إذن فالرؤية ممتنعة وغير ممكنة، وهذا الأسلوب له نظير في كلام العرب كما لو قال أحدٌ لآخر:

«إفعل هذا إذا شاب الغراب أو دخل الجمل في سمِّ الخياط».

الثاني:

إنه تعالى علّق الرؤية على الاستقرار لا مطلقاً بل على استقرار الجبل، حال حركته، واستقراره حال الحركة محال، فلا يدلُّ على إمكان المعلّق أي أن الرؤية وإن عُلِّقت على استقرار الجبل، لكن لا على الاستقرار المطلق ولكن على استقراره حال تحركه وقبل انتهاء تحركه، ومن المعلوم أن هذا مستحيل لما فيه من اجتماع الضدين: هما امتناع اجتماع الحركة والسكون في آن واحدٍ معاً.

شبهة وحل:

طرأ على بعضهم شبهة مفادها: إنّ موسى (عليه السلام) لم يكن يعرف أنّ الله لا يُرى بالبصر حتّى عرّفه الله تعالى ذلك، لأنّ الله سبحانه أراد أنْ يدخله في التجربة الحيّة، فقال: "إن الله سبحانه كان يعرّف أنبياءَه أصول العقيدة وصفاته تعالى بشكل تدريجي ﴿**وقال الّذين كفروا**

لولا نُزِلَ عليه القرآن جملةً واحدة كذلك لنثبّت به فؤادك﴾ ولذلك فإن الله تعالى لم يعرّف موسى (عليه السلام) حتى ذلك الوقت أنه لا يُرى ولذلك أراد سبحانه أنْ يُدخل موسى في التجربة الحية ولذلك ﴿**قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإنْ استقرّ مكانه فسوف تراني﴾** وعندها عرف (عليه السلام) أنه لا يُرى. هذا تفسيرٌ وهذا لا ينافي عصمة وكمال النبيّ...»[1].

وقال في موضع آخر:

﴿**ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه قال ربِّ أرني أنظر إليك...﴾** ووصل موسى إلى الموعد الذي أعطاه الله له... وكلّمه ربّه.. واندمج موسى في الجوّ الإلهي.. ففاضت روحه بالأشواق الروحية فيما توحيه كلمات الله إليه.. وفيما تمثّله من معاني القرب من الله... فطلب من ربه أن ينظر إليه فقال ربّ أرني أنظر إليك، فقد خُيّل إليه أن من يسمع كلام الله يستحقّ أنّ يراه أو يمكن له أنْ يطلب رؤيته.. وهنا يقف المفسّرون وقفة حيرة فلسفية كلامية.. فكيف يمكن لهذا النبي العظيم أن يطلب مثل هذا الطلب المستحيل من ربّه.. وهو يعرف من خلال سموّ درجته، ورفعة منزلته في عالم المعرفة بالله.. أنّ الله ليس جسداً مادياً محسوساً لتمكن رؤيته.. فهو ليس كمثله شيء.. وأجاب بعضهم أنّ المراد بالنظر.. الرؤية القلبية التي كان كناية عن العلم الواسع بالحقيقة الإلهية.. وأجاب آخرون.. بأنه لم يسأل إنطلاقاً من قناعة بالسؤال، أو انسجام معه.. بل كان سؤاله استجابة لسؤال قومه الذين رافقوه إلى الموعد الإلهي.. فأراد أن يجعلهم وجهاً لوجه أمام الجواب الصاعق على هذا السؤال.. ولكننا لا نستبعد أن يسأل موسى هذا السؤال.. فقد لا نجد من البعيد في مجال التصوّر والاحتمال أنْ لا يكون قد مرّ في خاطر موسى مثل هذا التصوّر التفصيلي للذات الإلهية.. لأنّ الوحي لم يكن قد تنزّل عليه بذلك.. ولم يكن هناك مجال للمزيد من التحاليل التأملّية للجانب الفلسفيّ من المعادلات العقلية التي تتحدّث عن استحالة تجسّد الإله أو إمكانه.. لأنّ ذلك قد لا يكون مطروحاً لدى موسى عليهم السَّلام.. ونحن نعرف، تماماً، معنى التكامل التدريجي للتصوّر الإيماني في شخصية الرسول الفكرية.. ولهذا فإننا نحاول . هنا .

---

[1] نشرة البينات الصادرة بتاريخ ١٣ شوال ١٤١٧هـ الموافق ٢١ شباط١٩٩٧م.

أنْ نسجّل تحفّظنا على الكثير من الأحكام المسبقة التي تحاول تطويق النص القرآني ببعض الإستبعادات الذاتية.. كما في مثل هذه الآية.. فإننا نلاحظ أنّ تصورنا لشخصية الأنبياء، يبدأ من القرآن، فيما يحدّثنا عنهم من أحاديث، ويسبغه عليهم من صفات فهو المصدر الأساس الأمين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.. ونحن نرى أنّ الحديث القرآني يركّز في بعض نقاطه على نقاط الضعف لدى الأنبياء كما يركّز على نقاط القوة عندهم.. من موقع البشرية التي يريد القرآن أنْ يركزها في التصور القرآني في أكثر من اتجاه.. فهل نريد أنْ ندخل في مزايدة كلامية على القرآن فيما يتعلّق بمثل هذه الأمور.. فنفرض لأنفسنا تصوّرات معينة للأنبياء ثم نحاول تأويل كلام الله بطريقة لا يتقبّلها النصّ في بعض الأحيان.. إننا نفهم التأويل حملاً للفظ على خلاف الظاهر، على أساس المجاز أو الكناية أو ما يتقرب منهما.. ولا بدّ للخروج من الظاهر أن يكون هناك دليل لفظي أو عقلي حتى نصرف اللفظ عن الظاهر من خلاله.. ولا نجد شيئاً من هذين في موضع هذه الآية، فليس هناك مانع من إرادة النظر بالمعنى الحسي فيما طلبه موسى بل هو الظاهر الواضح جداً في أجواء الآية من خلال التجربة التي قدمها الله أن يتماسك معه.. فكيف لو كان التجلّي له سبحانه...»[1].

أقول:

يتلخص من كلامه أمور:

ـ **الأمر الأول**: إنّ النبيّ موسى عليه السلام خُيّل إليه أن من يسمع كلام الله يستحق أنْ يراه.

ـ **الأمر الثاني**: استعراضه للرأيين الأشعري والإمامي، متبنيّاً المسلك الأشعري في مسألة جواز النظر.

ـ **الأمر الثالث**: إن عدم جواز الرؤية البصرية عند صاحب هذه الشبهة يعتمد على النقل دون العقل.

ـ **الأمر الرابع**: اعتماده على بعض ظواهر النصوص القرآنية المتشابهة دون المحكمة في استجلاء شخصيات الأنبياء ومنابع أفكارهم مع طرحه ورده للأدلة العقلية المحكمة التي تنزّه الأنبياء عن القبائح والمناقص الذاتية.

---

[1] محمّد حسين فضل الله، من وحي القرآن: ج١٠، ص١٦٥ـ١٦٧.

ـ **الأمر الخامس:** دعواه عدم وجود قرائن لفظية أو عقلية تصرف اللفظ المتشابه عن ظاهره، حاملاً الآية موضع البحث على ظاهرها من دون اللجوء إلى التأويل، جازماً بضرسٍ قاطع بعدم وجود دليل لفظي أو عقلي يصرف الآية عن ظاهرها.

يَرِدُ عليه:

أما الأمر الأول: كيف حكم على النبيّ موسى عليه السلام بأنه تخيّل بأن من يسمع كلام الله تبارك وتعالى يستحق أن يراه، حيث حكم بالملازمة بين سماع الكلام والرؤية، ومتى كان الحكم بالملازمات جائزاً شرعاً من دون برهان معتدٍّ به؟!! وهل القرآن بمتشابهه كافٍ لوحده في بيان المفاهيم والتصورات الكونية والشرعية؟ وإذا كان كذلك فلمَ قال الله عز اسمه ﴿ **هو الّذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات وأُخر متشابهات فأمّا الّذين في قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلاّ الله والرّاسخون في العلم يقولون آمنّا به كلّق من عند ربّنا وما يذّكر إلاّ أولو الألباب** ﴾ [آل عمران:٨]، وقال تعالى أيضاً: ﴿ **وما آتاكم الرّسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾ [الحشر:٨] ولماذا لم يُخيّل إليه ذلك قبل مناجاته مع الله تعالى ما دامت المسألة ليست من المستقلاّت العقلية بنظره؟!.. ولماذا لم يعرّفه الله ذلك في بدايات نبوّته، حيث كان النزاع مع فرعون المدّعي للربوبية على أشده، فكان الأجدر حينئذ أن يعرّفه الله تعالى أنه لا يُرى بالبصر حرصاً منه على تعليمه لئلاّ يقع فريسة إشكالات فرعون وحاشيته!.. وهل يمكن أن يرسل الله تعالى نبياً لا يعرفه حقّ المعرفة؟.. وهل يجوز بحكمة العقل ونظر العقلاء أنْ يكون داعية لله سبحانه وهو لا يعرف شيئاً من أصول عقيدته، فكيف إذا كان هذا الداعي نبياً رسولاً ومن أولي العزم، وإذا كان موسى إلى وقت المناجاة لم يكن يعرف بأن الله لا يُرى بالبصر هذا يعني أن الأنبياء المتقدّمين عليه لم يكونوا عارفين بأنّ الله لا يُرى بالبصر، فكان الأجدر أنْ يعلّمهم الله أنه لا يُرى، فإذا كانوا عالمين بأن الله لا يُرى فلما لا يكون موسى مثلهم عالماً بأن الله لا يُرى؟!.. وهل يُعقل أن يهب الله سبحانه العلوم والمعارف اليقينية للأنبياء المتقدمين على موسى لا سيما لعبد صالح كالخضر عليه السلام ولا يهبها لرسول من أولي العزم؟!.. ومن أين علم أن الله يعرّف أنبياءه أصول العقيدة بالتدريج! ﴿**قلءالله أذِنَ لكم أم على الله تفترون** ﴾ [يونس:٦٠].

وأما الأمر الثاني: إن تبنيه للرأي الأشعري في مسألة الرؤيا وغيرها من المسائل الإعتقادية ليس غريباً عمن جاس ديار منهجه العلمي، فيرى بوضوح طرحه للنصوص الرّوائية عند مخالفتها للظاهر القرآني، مع أننا مأمورون بتأويل النص حال المخالفة، نعم إذا لم يمكن تأويله يجب حينئذٍ طرحه.

وأما الأمر الثالث: إن موضوع رؤية الله وصفاته الثبوتية والسلبية وبقية الأصول الاعتقادية هي من المدركات العقلية التي يستقلّ بإدراكها العقل، ولا علاقة للسمع بها إلاّ من حيث التأكيد على حكم العقل في حال الانحراف عن الجادة الوسطى. ولو سلّمنا جدلاً بعدم معرفة موسى بأنّ الله لا يُرى لكنا نسبنا إلى موسى الجهل بالله وبصفاته مع أن الله أخذ عليه وعلى الأنبياء مطلقاً المواثيق على التوحيد بجميع أقسامه وفطرهم والناس على معرفته عزّ وجل، فالجهل بأنه تعالى لا يُرى بالبصر خلاف التوحيد الذاتي والصفاتي، وقد قال تعالى الله: ﴿**وإذ أخذنا من النّبيّين ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ابن مريم وأخذنا منهم ميثاقاً غليظاً**﴾ [الأحزاب:٨]، هذا مضافاً إلى أن جواز النظر ملازمٌ لكونه تعالى جسماً وقد قامت الأدلة العقلية عند الأنبياء قبل غيرهم على امتناع الجسمية ولواحقها من الحركة والسكون عليه تعالى، والأحكام العقلية لا تخصص بزمان دون آخر، ولا تُعطى لأناس دون آخرين، فالأحكام العقلية ثابتة في جبلَّة الإنسان أفاضها الله على النبيّ آدم عليه السلام وأولاده من دون تمييز، فلم يخلق الله سبحانه آدم مفطوراً على معرفته دون النبيّ موسى الذي نُسب إليه أنه لم يكن يعرف أن الله لا يُرى بالبصر؟!.

وأما الأمر الرابع: فالاعتماد على بعض الظواهر القرآنية دون بعض لمعرفة الأنبياء ما هو إلا مجرّد استحسان، بل طرحاً للنصوص القرآنية المحكمة الدالة على علوّ مقام الأنبياء لاسيما أولي العزم، والنصوص النبوية التي أكدت الآيات على الأخذ بها: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم**﴾ ﴿**وما آتاكم الرّسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾ ﴿**ولو ردّوه إلى الرّسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله ورحمته لاتّبعتم الشّيطان إلاّ قليلاً**﴾ [النّساء:٨٤] ﴿**فإنْ تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرّسول**﴾ [النّساء:٦٠]، وما هذا الطرح إلاّ تجديداً لمقولة عمر بن الخطاب «حسبنا كتاب الله».

وأما الأمر الخامس: وهو دعواه عدم وجود دليل لفظي أو عقلي يُصرف من خلاله اللفظ عن الظاهر فهي دعوى خالية من البرهان، بل بالعكس فإنّ الأدلة العقلية كثيرة تقدّم شطرٌ منها، وأما الأدلة النقلية فذكرنا بعضاً منها في كتابنا هذا، والبقية نحيله للاطلاع عليها إلى المجامع التفسيرية عند الشيعة الإمامية، نعم لا توجد عند العامة حتى الرواية الواحدة من هذا القبيل، فما ادّعاه من أنه «لم يجد شيئاً من هذين . أي الدليل اللفظي والعقلي . في موضع هذه الآية» صحيح حيث إن العامة لا يستدلون على تنزيه الباري بالعقل كما لا يعتمدون على العقل في تأويل النقل لذا أخذوا الآية على ظاهرها جرياً على غيرها من الآيات الدالة بظاهرها على جواز رؤيته يوم القيامة ﴿**وجوه يومئذٍ ناضرة، إلى ربّها ناظرة**﴾.

٢ . الآية الثانية:

قوله تعالى: ﴿**وجوه يومئذٍ ناضرة، إلى ربّها ناظرة**﴾ [القيامة:٢٣.٢٤].

«ناضرة» من «النضرة» وهي البهجة التي يحصل عليها الإنسان عند وفور النعمة والرفاه عليه.

« والناظرة» أي المنتظرة لثواب ربّها.

وجه استدلال الأشاعرة بالآية:

أن النظر إذا كان بمعنى الانتظار فإنه يستعمل بغير صلةٍ ويقال: «انتظرت».

وإذا كان بمعنى الرؤية فإنه يتعدى بـ «إلى». والنظر في هذه الآية قد استُعمل بلفظ «إلى» فيحمل على الرؤية [١] .

يردُ عليه:

أولاً: إن النظر بالعين يستلزم الجسمانية وكونه محدوداً في جهة معيّنة وهو باطل بضرورة العقل والنقل لقوله تعالى: ﴿**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار**... ﴾.

ثانياً: إن «النظر» يستعمل بمعنى الانتظار مع لفظة «إلى» في المحاورات العرفية، ويشهد له قول الشاعر:

وجوه ناظرات يومَ بدر	إلى الرحمان يأتي بالفلاح

وقول الفرزدق:

---

[١] القوشجي، شرح التجريد:ص٣٣١، طبع حجريّ.

ولقد عجبتُ إلى هوازان أصبحتْ مِنّي تلوذُ ببطن أُم جرير

فهنا عُديّ لفظ «عجبتُ» بإلى، لأن المعنى «نظرتُ».

ثالثاً: المنع من إفادة «النظر» الرؤية لغةً، وذلك لأن النظر إذا تعلّق بالعين أفاد طلب الرؤية الحسيّة، وإذا تعلّق بالقلب أفاد طلب المعرفة، لذا فإنّ «النظر» وإن اقترن به حرف «إلى» لا يفيد الرؤية، ولهذا يقال:

«نظرتُ إلى الهلال فلم أره»، وإذا لم يتعيّن هذا المعنى أمكن حمل الآية على تقدير مضاف أي إلى ثواب ربّها ناظرة.

رابعاً: لو كان المراد من «ناظرة» الرؤية الحسيّة لما ناسب أن يعبّر تعالى بقوله: ﴿**وجوه يومئذٍ**...﴾ بل لكان الأولى أن يعبّر عن ذلك بـ «العيون» لأنّ هناك فرقاً واضحاً بين قولنا «عيون يومئذٍ ناظرة» وقولنا: ﴿**إلى ربّها ناظرة**﴾ فالوجوه الناظرة غير العيون الناظرة، والأول منهما يناسب التوقع والانتظار دون الثاني.

خامساً: إن معنى «ناظرة» أي راجية ومتوقّعة ومنه قول بعضهم: أنا إلى فلانٍ ناظر ما يصنع بي، أي متوقع وراجٍ، ومنه قول الشاعر:

إذا نظرتُ إليك من ملكٍ والبحر دونك زدتني نِعما

«فالنظر» هنا بمعنى الرجاء أي إذا رجوتُ مكارمك زدتني نعماً، فالنظر إليه كناية عن ذلك.

وسمعتْ سروية مستجدية بمكة وقت الظهر حين الناس أبوابهم مغلقة يأوون إلى مقائلهم تقول: [عُيَنتيّ نويظرةٌ إلى الله وإليكم].

فعينتيّ تصغير عينَّين، ونويظرة تصغير ناظرة.

والمعنى: تقصد راجيةً ومتوقعة لإحسانهم إليها [١].

هاتان الآيتان المباركتان من أهم ما استدلّ به الأشاعرة على جواز الرؤية البصرية، وهناك آيات أُخر لم نستعرضها خوف الإطالة، فيرجع في تأويلها إلى ما يناسب الأصول الاعتقادية والتوحيدية للباري عزّ ذكره وتبارك شأنه وجلّ كبرياؤه.

---

[١] تفسير الكشاف: ج٤، ص٦٥٠.

يبقى أن نستعرض ما قاله علماء العامة الذين أجازوا الرؤية بحاسة سادسة بصرية غير الحاسة المعروفة لدينا.

أقوال علماء العامة:

قال الفخر الرازي:

«احتج أصحابنا بهذه الآية ﴿**لا تدركه الأبصار**...﴾ على أنه تعالى تجوز رؤيته، وأن المؤمنين يرونه يوم القيامة... ثم قال:

«وفي التمسّك بهذه الآية ما نقل أن ضرار بن عمرو الكوفي كان يقول: إنّ الله تعالى لا يرى بالعين، وإنما يُرى بحاسة سادسة يخلقها الله تعالى يوم القيامة لما دلّت عليه هذه الآية ﴿**لا تدركه الأبصار**...﴾ على تخصيص نفي إدراك الله بالبصر، وتخصيص الحكم بالشيء يدل على أن الحال في غيره بخلافه، فوجب أن يكون إدراك الله بغير البصر جائزاً، ولما ثبت أنّ سائر الحواس الموجودة الآن لا تصلح لذلك، ثبت أنّ الله تعالى يخلق حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله تعالى وإدراكه..» [٢].

يردُ عليه:

أولاً: إنّ محور الخلاف بين الخاصّة والعامّة يتركّز على الرؤية البصرية، فتفسير الرازي لها بالحاسة السادسة خروج عن محور البحث، ورجمٌ بالغيب وظنٌ، وإنّ الظن لا يغني عن الحق شيئاً.

ثانياً: إنّ إثبات الرؤية بالحاسة السادسة لا يخلو من أمرين:

إمّا حسية أو غير حسيّة.

فإن كانت حسّية فهي لا تتعلّق إلاّ بالمادة والماديات، والقدير سبحانه فوقها.

وإن كانت غير حسّية فلا تخرج عن كونها عقلية أو معنوية، فثبت المطلوب وهو كون رؤيته تعالى بالبصيرة العقلية أو الروحية.

ثالثاً: إنّ تخصيص الحاسة السادسة بالآخرة وامتناعها في الدنيا؛ يستدعي أن تكون الأحكام العقلية في الآخرة مغايرة تماماً لما كانت عليه في الدنيا، هذه المغايرة تعتبر فصلاً من

[٢] تفسير الرازي: ج١٣، ص١٢٥ ذيل الآية المباركة.

دون دليل، وذلك لأنّ القواعد العقلية لا تخصّص في دار دون دار، فإن كان المراد من المغايرة هو كون ما في الآخرة أكمل مما في الدنيا فمما لا ريب فيه لأن الوجودات هناك أتمّ وأكمل، أما لو كان المراد من المغايرة من حيث الماهية والواقعية فإنه غير معقول ومقبول لأنّ ما في الدنيا هو نفسه في الآخرة ولكن بشكل أكمل لا أنه يباينه على وجه الإطلاق قال تعالى: ﴿**كلّما رُزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الّذي رُزقنا من قبل وأوتوا به متشابهاً...**﴾.

وقال الشافعي:

«ما حجب الفجار إلاّ وقد علم أنّ الأبرار يرونه عزّ وجلّ، ثم قد تواترت الأخبار عن رسول الله ﷺ بما دلّ عليه سياق الآية الكريمة وهي قوله تعالى: ﴿**إلى ربّها ناظرة**﴾ تنظر إلى الخالق وحقّ لها أن تتضرع وهي تنظر إلى الخالق...»[1].

قال ابن كثير:

«وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة أي تراه عياناً كما رواه البخاري في صحيحه أنكم سترون ربكم عياناً»[2]، وقد تقدم استعراض كلامه فيما سبق فلاحظ.

وأيضاً تقدم ما قاله بعض أعلام العامة في ذلك، إضافة إلى استدلالهم ببعض النصوص الضعيفة المتشابهة التي لا يجوز العمل بظواهرها، لا حاجة لنا إلى ذكرها بعد دلالة العقل السليم والقرآن المجيد على امتناع الرؤية البصرية.

وجدير بنا أن نذكر كلمات أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام المنزّهين عن كل شينٍ ونقصٍ وخطأٍ واستنكارهم على مسألة الرؤية الحسيّة منها:

(**الخبر الأوّل**): عن أبي بصير عن مولانا الإمام أبي عبد الله عليه السلام قال:

قلتُ له: أخبرني عن الله عزّ وجل هل يراه المؤمنون يوم القيامة؟

قلت: نعم، وقد رأوه قبل يوم القيامة، فقلت متى؟ قال: حين قال لهم: ﴿**ألست ربّكم قالوا بلى**﴾ ثم سكت ساعةً ثم قال عليه السلام: وإن المؤمنين ليرونه في الدنيا قبل يوم القيامة، ألستَ تراه في وقتك هذا؟

---

[1] إبن كثير الدّمشقي، تفسير القرآن العظيم: ج٤، ص٣٩٣ ط. دار القلم.

[2] تفسير القرآن العظيم: ج٤، ص٣٩٣.

قال أبو بصير: فقلت له: جُعلت فداك فأُحدّث بهذا عنك؟

فقال: لا فإنك إذا حدّثت به فأنكره منكر جاهل بمعنى ما تقوله ثم قدَّر أنَّ ذلك تشبيهٌ كفر، وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين تعالى الله عمّا يصفه المشبِّهون والملحدون [1] .

(**الخبر الثاني**): عن عبد الله بن سنان عن أبيه قال:

حضرتُ أبا جعفر (عليه السلام) فدخل عليه رجلٌ من الخوارج فقال له يا أبا جعفر أيَّ شيء تعبدُ؟

قال: الله ، قال أرأيته؟ قال (عليه السلام): "لم تره العيون بمشاهدة العيان، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، لا يُعْرَف بالقياس ولا يُدرك بالحواس، ولا يشبّه بالناس، موصوف بالآيات معروف بالعلامات، لا يجور في حكمه، ذلك الله لا إله إلاّ هو قال: فخرج الرجل وهو يقول: الله أعلم حيث يجعل رسالته" [2] .

(**الخبر الثالث**): وعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:

جاء حِبرٌ إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) فقال: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربّك حين عبدته؟

قال (عليه السلام): ويلك ما كنتُ أعبد ربّاً لم أره، قال: وكيف رأيته؟ قال: "ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان" [3] .

(**الخبر الرابع**): عن عاصم بن حميد قال:

ذاكرتُ أبا عبد الله (عليه السلام) فيما يروون من الرؤية.

فقال (عليه السلام): الشمس جزءٌ من سبعين جزءاً من نور الكرسي، والكرسي جزء من سبعين جزءاً من نور العرش، والعرش جزءٌ من سبعين جزءاً من نور الحجاب، والحجاب جزءٌ من سبعين جزءاً من نور الستر، فإن كانوا صادقين فليملؤوا أعينهم من الشمس ليس دونها حجاب" [1] .

---

[1] التوحيد:ص١١٧ ح٢٠.

[2] التوحيد:ص١٠٨ ح٥.

[3] المصدر السابق نفسه:ص١٠٩ ح٦.

[1] المصدر عينه: ص١٠٨ ح٣.

الباب الثّاني

عقيدتنا في التوحيد

قال المصنف رحمه الله:

ونعتقد بأنه يجب توحيد الله تعالى من جميع الجهات، فكما يجب توحيده في الذات " ونعتقد بأنه واحد في ذاته ووجوب وجوده "، كذلك يجب ـ ثانياً ـ توحيده في الصفات، وذلك بالاعتقاد بأنّ صفاته عين ذاته كما سيأتي بيان ذلك. وبالإعتقاد بأنه لا شبه له في صفاته الذاتية، فهو في العلم والقدرة لا نظير له، وفي الخلق والرزق لا شريك له، وفي كل

كمال لا ندّ له وكذلك يجب ـ ثالثاً ـ توحيده في العبادة، فلا تجوز عبادة غيره بوجه من الوجوه، وكذا إشراكه في العبادة في أي نوع من أنواع العبادة، واجبة أو غير واجبة، في الصلاة أو غيرها من العبادات. ومن أشرك في العبادة غيره فهو مشرك، كمن يرائي في عبادته ويتقرّب إلى غير الله تعالى، وحكمه حكم من يعبد الأصنام والأوثان لا فرق بينهما.

أما زيارة القبور وإقامة المآتم، فليست هي من نوع التقرّب إلى غير الله تعالى في العبادة، كما توهمه بعض من يريد الطعن في طريقة الإمامية، غفلة عن حقيقة الحال فيها، بل هي من نوع التقرّب إلى الله تعالى بالأعمال الصالحة، كالتقرّب إليه بعيادة المريض وتشييع الجنائز وزيارة الإخوان في الدين ومواساة الفقير، فإن عيادة المريض ـ مثلاً ـ في نفسها عمل صالح يتقرّب به العبد إلى الله تعالى، وليس هو تقرّباً إلى المريض يوجب أن يجعل عمله عبادة لغير الله تعالى أو الشرك في عبادته، وكذلك باقي أمثال هذه الأعمال الصالحة التي منها زيارة القبور وإقامة المآتم وتشييع الجنائز وزيارة الإخوان.

أما كون زيارة القبور وإقامة المآتم من الأعمال الصالحة الشرعية، فذلك يثبت في علم الفقه، وليس هنا موضع إثباته.

والغرض إن إقامة هذه الأعمال ليست من نوع الشرك في العبادة كما يتوهمه البعض، وليس المقصود منها عبادة الأئمة، وإنما المقصود منها إحياء أمرهم، وتجديد ذكرهم وتعظيم شعائر الله فيهم ﴿**ذلك ومن يعظّم شعائر الله فإنّها من تقوى القلوب**﴾.

فكل هذه أعمال صالحة ثبت من الشرع استحبابها، فإذا جاء الإنسان متقرّباً بها إلى الله تعالى طالباً مرضاته استحقّ الثواب منه ونال جزاءه.



أقول: التوحيد يعني عبادة الإله الواحد مع تنزيهه سبحانه من الشريك، وهو من أهم الصفات التي يتحلّى بها الخالق العظيم.

و «التوحيد» مصدر منه «الواحد» و«الواحدة» و«الوحدة والوحيد والمتوحد» وهو من المفاهيم البديهية التي لا تحتاج إلى معرّفٍ يدُلُّ عليها، فعند الإطلاق لا يتبادر منها إلاّ كونه

سبحانه واحداً في هذه الصفة لا يشاركه فيها غيره، تماماً كصفة الألوهية لا يشاركه أحد فيها لأنّ ما دونه ممكن، ورشحٌ من فيض جوده جلّ وعلا.

وكونه تعالى واحداً أحداً من أقْدَم المسائل الفكرية التي هي وليدة الفطرة الإنسانية، ومن أهمها بحثاً بين متفكري النوع البشري، وكل الأطروحات "التي لم تبتنِ على أُسس فلسفية دينية صحيحة" قد دعّمت ركائز سلطتها على أسس توحيد الصانع، ولا يخفى على مَنْ له إلمام بتاريخ الشعوب ما فعله أصحاب الديانة الوثنية المبنيّة على الشرك بإثبات الشفعاء عنده عزّ وجلّ ليقرّبوهم إليه تعالى زلفى ﴿**ما نعبدهم إلاّ ليقرّبونا إلى الله زلفى**﴾.

لذا لأهميتها انقسم البشر إلى أديان متعددة يلعن اللاحق منها السابق، ولعلّ سرّ هذا الانقسام يكمن في الاختلاف في مفهوم العبادة لا التوحيد كما صوّره بعض الفضلاء في بعض تصانيفه؛ والدليل فيما ذكرنا:

أولاً: حكم الفطرة الداعي إلى توحيد الإله الواحد غير المحدود العظمة والكبرياء ذاتاً وصفةً غير أن إلفة الإنسان وأنسه في ظرف حياته بالآحاد العددية جعل لله شريكاً في العبادة ليوصله إلى الذات المطلقة.

ثانياً: إن الوثنيين يعترفون بوجود إله واحد، لكنهم يشركون معه مدبرين يديرون النظام الكوني استقلالاً وأصالةً، وكذا أصحاب الديانات المنحرفة بعد ذهاب رسلها كاليهودية والمسيحية فإنهم يعترفون بوجود صانع واحد إلاّ أنهم معتقدون بالتجسيم أو الحلول وهما شيئان لا علاقة لهما بحقيقة الصانعية أو الواحدية، وإنما طرءا على الذات المقدسة بنظرهم بعد خلقه لبعض العباد وهذا باطل بالضرورة كما تقدم معنا مراراً فلا نعيد.

ويقسّم المتكلمون التوحيد إلى أقسام:

الأول: التوحيد الذاتي.

الثاني: التوحيد العبادي.

الثالث: التوحيد الصفاتي.

الرابع: التوحيد الإفعالي.

والمصنف عليه الرحمة بحث في الجميع صريحاً، أما الأول ففي الباب الأول، وأما الثالث والرابع ففي الباب الثالث، وفي هذا الباب بَحَثَ في الأوّلين بشكل إجمالي، ونحن نزيدهما إيضاحاً وتفصيلاً وبه نستعين.



التوحيد الذاتي

ويراد منه أنه واحد أحد لا شريك له في ذاته ولا شبيه له ولا نظير؛ فاتّصاف الذات الإلهية بالوحدة يعني عدم تكثُّرها وتجزئها إلى جزء جزء أو إلى ذات واسم، بل هي صرف الوحدة والبساطة، لذا تطرّق القرآن الكريم إلى بساطة الذات المقدّسة ووحدتها وواحديتها كما في قوله تعالى: ﴿ **وإلهكم إله واحد لا إله إلاّ هو الرّحمان الرّحيم**﴾ " البقرة/ ١٦٤".

﴿ **قل هو الله أحد، الله الصّمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد**﴾ " التّوحيد"، ويراد من «الوحدة» المذكورة الوحدة الشخصية الحقيقية التي لا تنطبق على غيره أبداً، لا الوحدة العددية المبحوث عنها في علم الأعداد.

بيان ذلك:

إن الوحدة العددية: عبارة عن مفهوم عام وجد فيه مصداق واحد في عالم الحسّ مع إمكان وجود مصاديق أُخرى له، وقد أشار مولى الموحدين وأمير المؤمنين وإمام المتقين علي بن أبي طالب روحي فداه وعليه السلام إلى هذا المفهوم بما أورده الشيخ الصدوق:

أن أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال:

يا أمير المؤمنين أتقول إن الله واحد؟

فحمل الناس عليه، وقالوا: يا إعرابي أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسُّم القلب؟! [1].

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: دعوه، فإنّ الذي يريده الإعرابي هو الذي نريده من القوم، ثم قال عليهم السَّلام شارحاً ما سأل عنه الإعرابي فقال: «وقول القائل واحد، يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز لأنّ ما لا ثانيّ له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنه كَفَرَ مَنْ قال: ثالث ثلاثة، ثم قال: معنى واحد أنه ليس له في الأشياء شبه كذلك ربّنا، وقول القائل إنه عزّ وجلّ أحديّ المعنى يعني به أنه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربّنا عزّ وجلّ» [1].

وأمّا الوحدة الشخصية الحقيقية: هي عبارة عن وجود خارجي لا ثاني له لا يقبل الاثنينيّة والتكثر والتكرر، لأن كل هذه القيود صفة للكثرة المنزّه عنها الباري عزّ وجلّ لأنه صرف الوجود وصرف الكمال فلا يتميّز ولا يتشخّص بالأشكال والإشارات، ولأنّ القيود نوع تكثّر في الذات مما يؤدّي إلى احتياج الذات وافتقارها إلى ذاك الشيء الخارجي عنها والمغاير لها، باعتبار كون الكثرة رهن دخول شيء مغاير للدخول في حقيقته، مثاله:

البياض بما هو بياض، لا يتصور له الاثنينية إلاّ إذا دخل فيه شيء غيره كتعدد المحل فيتعدد البياض، ولولا ذلك لصار البياض صرف الشيء وهو غير قابل للكثرة.

والفرق بين التوحيد الواحدي والأحدي:

أنّ الأول: يراد منه نفي الشبيه له والمثيل والنظير فهو واحد لا ثاني له أبداً.

---

[1] يراد من تقسيم القلب: إنشغاله عليه السلام بتدبير أصحابه للحرب، ولا يراد منه أنّه حيران لا يدري ماذا يفعل، فإنّ هذا وأمثاله مما يتَنَزَّه عنه المعصوم عليه السلام لكون الحيرة من مصاديق الجهل وهو منفيٌّ عنه بحكم الأدلة القطعية.

[1] التوحيد:ص٨٣.

أما الثاني: فيراد منه نفي التركيب الذهني أو الخارجي فهو بسيط من كل الجهات لأنه لو كان مركّباً من أجزاء . سواءٌ أكانت عقلية وبحسب المفهوم العقلي أم خارجية بحسب التحقق الخارجي . لكان مفتقراً إلى أجزائه، والمفتقر ممكن محتاج إلى غيره، والذات الإلهية منزّهة عن ذلك.

وبهذين الفرقين يمكن استنباط دليلين على الوحدانية:

(**الأوّل**): إن التعددية الذاتية تستلزم التركيب.

(**الثاني**): إن الوجود المطلق اللامحدود لا يقبل التعدد.

أمّا الأول: فلأنه لو كان في الوجود واجبا وجود لتشاركا في مفهوم كون كل واحدٍ منهما واجب الوجود، فإما أن يتميّزا أو لا؟ والثاني يستلزم المطلوب وهو انتفاء الشركة، والأول يستلزم التركيب وبطلانه من البديهيات وإلاّ لكان كل واحد منهما ممكناً وقد فرضناه واجباً.

وأما الثاني: فلأنَّ الوجود المحدود ملازم لتلبُسِّه بالعدم، وكلُ متلبّسٍ بالعدم احتاج إلى غيره في الوجود، والخارج عن حدّه ينتهي إليه وينعدم بعده، فكل شيء محدود لا نرى له أيَّ أثر بعد حدّه بحيث يخلو منه الزمان والمكان، وهذه ميزة كل موجود متناهٍ زماناً أو مكاناً، والله سبحانه وتعالى لا يخلو منه زمان ولا مكان لأنه مطلق غير مقيّد بقيد ولا مشروط بشرط، وعلى هذا لا يمكن اعتبار ذاته محدودة، لأنّ لازم المحدودية الانعدام بعد الحدِّ كما عرفت وما هو كذلك لا يكون مطلقاً وهو خلاف الفرض.



التوحيد العبادي

إنّ مفهوم التوحيد العبادي في مصطلح علم الكلام من أبرز المفاهيم العقائدية في الإسلام التي تميّز الفرد المسلم الموحّد عن المشرك الوثني، لما يحمله هذا المفهوم من معاني الإخلاص في التوجه والعبادة للخالق العظيم، لأنّ العبادة لا تليق لأحدٍ سواه تعالى، فهو عزّ وجلّ وحده الذي يستحق أن يُعْبَد لا سواه مهما بلغ غيره من الكمال والجلال والشرف؛ من هنا تضافرت جهود المرسلين وحجج الله على الخلق أجمعين في الدعوة إلى توحيده عزّ وجلّ في العبادة، ورفض وكسر قيود الشرك والوثنية والاتجاه نحو الكمال المطلق والخير اللامحدود، وقد عبّر القرآن معجزة نبي الرحمة محمّد ﷺ عن هذا المفهوم الخالص بآيات منها قوله تعالى: ﴿ **وما أرسلنا من قبلك من رسول إلاّ نوحي إليه أنّه لا إله إلاّ أنا فاعبدون** ﴾ " الأنبياء/٢٦ ".

﴿ **ولقد بعثنا في كلّ أمّة رسولاً أنِ اعبدوا الله واجتنبوا الطّاغوت** ﴾ " النّحل/٣٧.

﴿ **قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلاّ الله ولا نشرك به شيئاً** ﴾ " آل عمران/٦٥ ".

وحيث إنَّ مفهوم التوحيد العبادي يحظى بأهمية كبرى في عقيدة الإسلام ينبغي تركيز الضوء عليه ضمن نقاط:

● **النقطة الأولى**: في معنى العبادة:

عرّف اللغويون لفظة «عبادة» أنها الخضوع مع التذلُّل للمعبود له لاعتقاد العابد كون المعبود خالقه ومربيه ومالك أمره في دينه ودنياه وآخرته.

قال الراغب الأصفهاني [1] : «العبودية إظهار التذلُّل، والعبادة أبلغ منها لأنها غاية التذلُّل ولا يستحقها إلاّ من له غاية الافضال وهو الله تعالى، ولهذا قال: ﴿**أَمَرَ ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاه**﴾ [يونس:٤١].

وقال ابن منظور [1] :

«العبادة» الطاعة مع الخضوع، ومنه: «طريقٌ معبّد» إذا كان مذللاً بكثرة الوطء».

وأهل اللغة وإن فسّروا هذه اللفظة بالطاعة والخضوع والتذلُّل لكنه لا يعني أن من أطاع أو خضع أو تذلّل لغيره أصبح عابداً له، لأنّ الطاعة وما شابهها ليست مطلقاً قرينة على العبادة لأنّ خضوع الولد أمام والده، والتلميذ أمام أستاذه لا يُعدّ عبادة مهما بالغوا في الخضوع والتذلُّل ما داموا لا يعتقدون بكونهم أرباباً من دون الله تعالى، وقد أشار القرآن إلى أن مسألة الخضوع والتذلل ليست مطلقاً عبادة كما حصل لآدم عليه السلام بخضوع وسجود الملائكة له بقوله تعالى:

﴿**وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلاّ إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين**﴾ [البقرة:٣٥].

---

[1] مفردات الراغب:ص٣١٩.

[1] إبن منظور، لسان العرب: ج٣، ص٢٧٢.

فالآية المباركة واضحة الدلالة في سجود الملائكة لآدم (عليه السلام) ، بأمر منه تعالى ولم يُحسب سجودهم شركاً وعبادةً لغير الله تعالى، ولم تصر الملائكة بذلك مشركين بسجودهم لآدم (عليه السلام) ، الذي اعتبروه قبلةً لهم وتعظيماً وتكريماً له (عليه السلام) ، لا عابدين له من دون الله تعالى.

وكذا ما ورد في قصة النبي يوسف عليهم السَّلام مع أخوته عندما دخلوا عليه بعد فراق طويل قال الله تعالى: ﴿**ورفع أبويه على العرش وخرّوا له سُجّداً وقال يا أبتِ هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربّي حقّاً**﴾ [يوسف:١٠١].

﴿**إنّي رأيت أحد عشر كوكباً والشّمس والقمر رأيتهم لي ساجدين**﴾ [يوسف:٥].

من خلال ما قدّمنا تعرف أنّ السجود للغير بما هو هو مع قطع النظر عن الدوافع لا يُعدّ عبادةً لغيره تعالى.

ومن هنا نستنتج أن مفهوم العبادة متقوّم بأمرين:

الأول: الخضوع والتذلُّل.

الثاني: الاعتقاد بكون المعبود خالقاً ومربّياً له.

فلو تحقق الأول دون الآخر فلا يصدق عليه لغة وعرفاً أنه عبادة ومن هذا المنطلق ما يفعله الأطهار من الشيعة حينما يسجدون مقبّلين عتبات ضرائح الأئمة عليهم السَّلام ؛ فسجودهم تخضّعاً وتذلُّلاً لا اعتقاداً بكونهم أرباباً من دون الله تعالى.

● **النقطة الثانية**: عبادة المشركين:

إن المتصفح لعقائد المشركين في العصر الجاهلي يرى بوضوح عدة مشارب لعبادتهم لغير الله تعالى، فكانوا ينقسمون إلى أصنافٍ متعددة هي:

الصنف الأول:

منكرون للخالق العظيم والبعث، وهؤلاء كانوا يعتقدون بأصالة المادة، وأن المحيي هو الطبائع، والمفني هو الدهر، وقد أخبر عنهم الباري عزّ وجلّ في كتابه قال:

﴿**وقالوا ما هي إلاّ حياتنا الدّنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلاّ الدّهر**﴾ [الجاثية:٢٥].

﴿**وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال مَن يحيي العظام وهي رميم**﴾ [يس:٧٩].

فهذا الصنف منكر لبعث الأجسام مستبعدين ذلك على القدرة الإلهية المطلقة فردّ عليهم سبحانه بقوله تعالى:

﴿**قل يحييها الّذي أنشأها أوّل مرّة**﴾ وبقوله: ﴿**أفعيينا بالخلق الأوّل بل هم في لَبْسٍ من خلقٍ جديد**﴾ [ق:١٦].

هذا الصنف خارج عن محل البحث، لأنّ موضوع هذه النقطة إنما هو عبادة المشركين الذين يعترفون بوجود إله لهذاالكون.

الصنف الثاني:

جماعة مقرّون بوجود خالق للكون، لكنهم منكرون للرسل مع عبادتهم للأصنام متخذينها شفعاء لهم عنده تعالى، حيث كانوا يقدّمون لها القرابين والهدايا ويتقرّبون إليها بالمناسك والمشاعر، وهؤلاء هم الدهماء من العرب [١] .

الصنف الثالث:

عبدة أصنام الكواكب وهؤلاء كانوا يعبدون صور الكواكب أي أنهم جعلوا أصناماً على صور الكواكب التي لها أفول وطلوع بالليل والنهار، فتغيب عنهم خلال ذلك فصنعوا أصناماً مشابهة لها في الصورة بحيث لا تغيب عنهم كما تغيب تلك الكواكب، فعكفوا عليها عابدين وطلبوا الحوائج منها [١] ، وهذا بدوره دليلٌ على إثبات الألوهية لها كما حكى سبحانه عنهم بقوله تعالى: ﴿**ما نعبدهم إلاّ ليقرّبونا إلى الله زلفى**﴾ [الزّمر:٤].

الصنف الرابع:

عبدة صُور الأشخاص، وهؤلاء كانوا يعبدون أصناماً مشابهة لصور بعض الأولياء عندهم كانوا قد جعلوهم وسائل إليه تعالى كودّ وسواع ويغوث ويعوق ونسراً واللاّت والعزّى ومناة وهُبل وأساف ونائلة، فكان ود لكلب وهو بدومة الجندل، وسواع لهذيل وكانوا يحجون إليه وينحرون له، ويغوث لمذحج، ولقبائل من اليمن، ويعوق لهمدان، ونسر لذي الكلاع بأرض حمير، وكانت اللاّت لثقيف بالطائف، والعزّى لقريش وجميع بني كنانة وقوم من بني سليم، ومُناة للأوس والخزرج وغسّان، وهُبَلْ أعظم الأصنام انتشاراً عندهم، كان على ظهر الكعبة، وأساف ونائلة على الصفا والمروة، وضعهما عمرو بن لحى وكان يذبح عليهما تجاه الكعبة، وزعموا أنهم كانوا من جرهم، أساف بن عمرو ونائلة بنت سهل تعاشقا ففجرا

---

[١] الشهرستاني، الملل والنحل: ج٢، ص٢٣٦.

[١] الملل والنحل: ج٢، ص٢٥٩.

في الكعبة فمُسخا حجرين، وقيل أنهما صنمان جاء بهما عمرو بن لحي فوضعهما على الصفا [٢] ، فكان اعتقادهم بها باعتبار كونها وسائط وشفعاء إلى الروحانيات [٣] .

الصنف الخامس:

عبدة الملائكة والجن، وكانوا يعتقدون بهنّ وأنهنّ بناتُ الله تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، ومن هؤلاء العبدة وثنيو البرهمية والبوذية والصابئة حيث قصّ القرآن حكاياتهم بقوله تعالى:

﴿**ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون**﴾ [النّحل:٥٨].

﴿**وجعلوا الملائكة الّذين هم عباد الرّحمان إناثاً**﴾ [الزّخرف:٢٠].

﴿**وجعلوا بينه وبين الجنّة نسباً**﴾ [الصّافات:١٥٩].

ولعلّ تسميتهم لهنّ بالبنات لاستتارها عن العيون كالمخدرات من النساء يستترن عن الرجال كاستتار قرص الشمس بنورها الباهر وضوئها اللامع عن العيون.

وقيل إن الوجه في التسمية هو كون الملائكة مستترة عن العيون مع كونها في محل لا يصل إليه الأغيار فهي كالبنات التي يغار عليهنّ الرجل فيسكنهنّ في محل أمين.

هذان الوجهان لا يتعديان طور الاستحسان كما قال الطباطبائي عليه الرحمة. والإمعان في أصول آرائهم يعطي أنهم كانوا يتخذون الملائكة الذين ينتهي إليهم وجود الخير في العالم، والجن الذين يرجع إليهم الشرور آلهة يعبدونهم رغباً ورهباً، وهذه المبادىء العالية والقوى الكلية التي هم يحملونها، وبعبارة أخرى هم مظاهر لها تنقسم إلى فاعلة ومنفعلة وهم يعتبرون اجتماع الفاعل والمنفعل منها نكاحاً وازدواجاً، والفاعل منها أباً والمنفعل منها أُماً، والمتحصل من اجتماعهما ولداً، وينقسم الأولاد إلى بنين وبنات، فمن الآلهة ما هن أُمهات وبنات ومنها ما هم آباء وبنون [١] .

الصنف السادس:

عبدة النبي عيسى عليه السلام ، وكان الماضون منهم يعتقدون بالأقانيم الثلاثة: الأب ـ الابن ـ روح القدس، وما زال الحاضرون كذلك.

---

[٢] نفس المصدر: ج٢، ص٢٣٧.

[٣] نفس المصدر: ج٢، ص٥٠.

[١] تفسير الميزان: ج١٢، ص٢٧٥.

وهم على ثلاثة فرق:

الملكانيّة ـ اليعقوبية ـ النسطورية [٢] .

وقد أخبر عن كفرهم القرآن بقوله تعالى:

﴿ **لقد كفر الّذين قالوا إنّ الله ثالث ثلاثة** ﴾ " المائدة/٧٤ ".

فقد أطلقوا لفظ الأبوة والبنوة على الله عزّ وجلّ وعلى المسيح لما وجدوا في الإنجيل ما فيه تصريح بذلك.

وقد حمل الشهرستاني في الملل والنحل، لفظي الابن والأب الواردين في الإنجيل على المجاز اللغوي قال:

ولعلّ ذلك من مجاز اللغة، كما يُقال لطلاّب الدنيا أبناء الدنيا ولطلاّب الآخرة أبناء الآخرة، وقد قال المسيح عليه السلام للحواريين: " أنا أقول لكم، أحبّوا أعداءكم وباركوا على لاعنيكم، وأحسنوا إلى مبغضيكم، وصلّوا لأجل من يؤذيكم لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السماء الذي تشرق شمسه على الصالحين والفجرة وينْزل قطره على الأبرار والأئمّة...".

لكن يرد عليه:

صحيح أن هذا يُحمل على المجاز للقرينة الدّالة على ذلك، لكنَّ هناك نصوصاً إنجيلية لا يمكن حملها على المجاز لصراحتها في تجسيد الإله في النبيّ عيسى عليه السلام ، إضافةً إلى صريح آيات الكتاب العزيز بكون النصارى ممن كفر بالله لاعتقادهم بأن عيسى عليه السلام ابن الله ، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، قال تعالى:

﴿**لقد كفر الّذين قالوا إنّ الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربّي وربّكم إنّه من يشرك بالله فقد حرّم الله عليه الجنّة ومأواه النّار وما للظّالمين من أنصار**﴾ [المائدة:٧٣].

﴿**لقد كفر الّذين قالوا إنّ الله ثالث ثلاثة وما من إله إلاّ إله واحد وإنْ لم ينتهوا عمّا يقولون ليمسّنّ الّذين كفروا منهم عذاب أليم**﴾ [المائدة:٧٤].

---

[٢] الملل والنحل: ج١، ص٢٢١.

﴿**ما المسيح ابن مريم إلاّ رسول قد خلت من قبله الرُّسُل وأمّهُ صدّيقة كانا يأكلان الطّعام انظر كيف نبيّن لهم الآيات ثمّ انظر أنّى يؤفكون**﴾ [المائدة:٧٦].

فمفاد الآيات: استنكاره تعالى على النصارى المعتقدين بأن المسيح إله أو تجسّد فيه الإله، فعيسى عليه السلام كبقية الرُّسل الذين توفّاهم الله تعالى ممن سبقوه بالدعوة كانوا بشراً مرسلين من غير أن يكونوا أرباباً من دون الله سبحانه، وكذلك أُمّه مريم كانت صديقة تصدّق بآيات الله وهي بشر، وقد كان عيسى وأُمّه يأكلان الطعام، وأكل الطعام مع ما يتعقّبه مبنيٌ على أساس الحاجة التي هي أول أمارة من أمارات الإمكان والمصنوعية، فقد كان عيسى عليه السلام ممكناً متولّداً من ممكن، وعبداً ورسولاً مخلوقاً من أمّه، كانا يعبدان الله ، وهما ممكنان يفتقران دائماً إليه تعالى.

وبما تقدّم اتّضح أنّ إجماع النصارى قائم على تأليه النبيّ عيسى عليه السلام اعتقاداً منهم أن الله تعالى تجسّد فيه، فكانوا يعبدونه ليوصلهم إليه تعالى أو يعبدون الإله المتجسّد بعيسى عليه السلام.

وقد شجب القرآن المجيد عبدة الأصنام بشتّى أصنافها لاتخاذهم إياها معبوداً دونه تعالى، أو لاعتبارهم آلهة صغاراً توصلهم إلى الإله الأكبر، فكانوا ينسبون إليه النفع والضرّ، والرضا والسخط، والسعة والجدب، والخير والشرّ وما أشبه ذلك، فكانت هذه الآلهة بنظرهم مفوضاً إليها جوانب من تدبير الكون وشؤون الدنيا والآخرة.

من الآيات الشاجبة لهم قوله تعالى:

﴿**والّذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء**﴾ [الرّعد:١٥].

﴿**والّذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم**﴾ [الأعراف:١٩٨].

﴿**ولا تدعُ من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرّك**﴾ [يونس:١٠٧].

فالشجب الإلهي منصبٌّ على من اتخذها آلهة صغاراً تدير الكون بزعمهم وتامة الاختيار مفوّض إليها الأمر في حين أنها لا تملك من أمرها شيئاً ولا تدفع عن نفسها ضرّاً.

قد يتساءل المرءُ عن الدوافع التي أدّت لشركهم.

والجواب: إنَّ الدوافع كثيرة أهمها:

الدافع الأول: الاعتقاد بتعدد الخالق.

وترجع فكرة تعدد الخالق في الجزيرة العربية نتيجة التأثُّر بالأفكار البوذية والنصرانية والزردشتية والبرهماتية، واليهودية، فبحكم المخالطة والمعاشرة مع هذه الأقوام ووجود قابليات خصبة لدى المشركين، كلُّ ذلك ساعد على ابتداع عبادة الأصنام التي صنعوها بأيديهم.

وقد انتشر في الجزيرة العربية آنذاك ثلاث ديانات تدعو إلى عبادة المخلوق هي:

١ . **البوذية**: وكانوا يعبدون ثلاثة آلهة:

" براهما ": أي الإله الموجد.

" فيشنو ": أي الإله الحافظ.

" سيفا ": أي الإله المغني.

٢ . **الزردشتية الفارسية**: وعندهم إلهان.

" يزدان ": إله الخير.

" أهرمن ": إله الشر.

٣ . النصرانية: وعندهم إله هو عيسى عليه السلام الذي تجسّد فيه الله بحسب زعمهم، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً أو تجلّى بثلاثة أقانيم: الأب . الابن . روح القدس.

وعلى كل حال فإنّ الاعتقاد بتعدد الآلهة كان حصيلة تسرُّب تلك الأفكار إلى أذهان العرب، وطبيعي أن يتأثروا ما داموا قد تركوا ملّة إبراهيم، مع الأخذ بنظر الاعتبار العامل البيئي والاقتصادي الذي كان يعاني منه المجتمع الجاهلي يومذاك.

الدافع الثاني: الاعتقاد بأنّ الإله لا يستجيب إلاّ للمقدّسين.

أما العاصون والمنهمكون في الملذات المحرّمة فلا يستجيب لهم بل عليهم أن يتخذوا وسائط بينهم وبين خالقهم بتقديم القرابين والنذر للآلهة الشافعة التي إذا غفرت غفر الله لهم بزعمهم.

وقد أبطل القرآن المعجز هذه الاعتقادات الباطلة، بالقول بأنه كيف تكون هذه الآلهة وسيطة لنيل الغفران وهي صمّاء لا تدفع عن نفسها شيئاً، حتى ولو كان لها شعور كالملائكة، فإنه ليس بمقدورها أن تغفر للآخرين أو تمنحهم الأمن والأمان دون الإذن الإلهي بذلك، مع أنه عزّ وجلّ لا يأذن لهكذا أحجار صنعوها أن تمنحهم ما يريدون ويبتغون.

الدافع الثالث: استحالة رؤية الخالق العظيم.

حيث كان المشركون يعبدون تلك الأصنام تصوراً منهم أنّ الإله لا يمكن رؤيته . وهو تصوّر صحيح عند أرباب العقول السليمة . فابتدعوا له صوراً وأشكالاً وهميّة، ونحتوا على غرارها تماثيل وأصناماً يعبدونها إرضاءً لتوهماتهم وخيالاتهم الفاسدة، فلوّثوا حكم العقل السليم بأوساخ الغفلة والشيطنة، فانحرفوا عن الجادة الوسطى لا يلوون على شيء.

الدافع الرابع: التفويض إلى الأصنام.

كانوا يعبدونها باعتبار أنها محل الفيض والتقدير والتدبير والقدرة؛ وقد أنكر عليهم الباري سبحانه هذه الفكرة بقوله تعالى:

﴿**ألا له الخلق والأمر تبارك الله ربّ العالمين**﴾ [الأعراف:٥٥].

﴿**ومن يدبّر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتّقون**﴾ [يونس:٣٢].

﴿**ثمّ استوى على العرش يدبّر الأمر**﴾ [يونس:٣٢].

هذه الآيات تربط مصير الكون بيده تعالى، ولكن لا يعني هذا أن تلك الأمور لا يمكن أن يعطيها أو يهبها لبعض عباده الصالحين، فلا توجد استحالة عقلية في ذلك، بل العكس حيث يؤيد دليل العقل بالنقل كما ثبت أنه سبحانه فوّض لبعضِ ملائكته الكرام أمر تدبير الرزق والكون لهم، فمنهم المقسّمون للأمر والجارون لليسر الحاملون للوقر، الذارون للرياح ، فقدرتهم في طول قدرة الله تعالى فهم وسطاء في إيصال الخيرات إلى العباد، فهذه المنحة والهبة أعطاها لبعض عباده تماماً كمسألة الخالقية والمدبرية هي من مختصات المولى أصالةً لكنه أباحها لبعض الكاملين كما ورد في شأن إبراهيم عليه السلام عندما أحيى الطير، ونبيّ الله عيسى عليه السلام عندما خلق من الطين كهيئة الطير، كل ذلك بإذن الله تعالى، وكذا نبيّنا وأئمتنا عندما أحيوا بعض العباد بإذن الله تعالى، وكحق الشفاعة المختص به تعالى كما في قوله:

﴿**قل لله الشّفاعة جميعاً**﴾ [الزّمر:٤٥].

لكنه عزّ وجلّ منح هذا الحقّ إلى بعض الكاملين كما في قوله تعالى:

﴿**ولا يشفعون إلاّ لمن ارتضى**﴾ [الأنبياء:٢٩].

﴿**من ذا الّذي يشفع عنده إلاّ بإذنه**﴾ [البقرة:٢٥٦].

﴿**يومئذٍ لا تنفع الشّفاعة إلاّ من أَذِنّ له الرّحمان**﴾ [طه:١١٠].

﴿**لا يملكون الشّفاعة إلاّ من اتّخذ عند الله عهداً**﴾ [مريم:٨٨].

﴿**ولا تنفع الشّفاعة عنده إلاّ لمن أَذِنَ له**﴾ [سبأ:٢٤].

خلاصة الأمر:

بملاحظة الآيات التي تعرَّضت لموضوع الشرك يتبيّن بوضوح أن عبادتهم كانت مصحوبة مع الاعتقاد بألوهية الأصنام أو بعض الأشخاص، ولأجل ذلك كانوا يقدّمون لها القرابين والنذور، كما أنهم كانوا يستكبرون [١] عن الطاعة والتوجّه إلى عقيدة التوحيد للأسباب التي ذكرنا.

النقطة الثالثة: زيارة القبور وماهية الشرك:

قد عرفت معنى العبادة أنها خضوع العبد للمعبود له بحيث يعتقد كونه خالقاً ومربّياً له، فكل خضوع يخلو من قيد الاعتقاد بالخالقية لا يعتبر عبادة، فليس كل من خضع لغيره أو تذلّل له يعدّ عابداً له ما دام الخاضع أو المتذلل غير معتقد بأن المخضوع له والمتذلّل له غير خالق من دون الله تعالى، وإلاّ فلو عُدّ ذلك عبادة لحُرم كل خضوع حتى الخضوع للوالدين ومربّي النعم وأهل الفضل والحجى، وهو خلاف ما قامت عليه السيرة العقلائية من الخضوع إلى صلحائها وأهل الفضل عليها.

وما تصوّره ابن تيمية رأس الشيطنة وأتباعه من الوهابيين من أن الشيعة الإمامية «أيّدهم الباري عزّ وجلّ» يعبدون الأئمة والأنبياء عليهم السَّلام حيث يخضعون لهم بالتوسّل والتضرّع والطلب، هذا افتراء عليهم، هم منهُ براء وذلك لأنّ خضوع الشيعة بالتوسل والتضرّع لهم عليهم السَّلام من باب أنهم عليهم السَّلام وسائل النعم الإلهية التي أمر سبحانه بالتمسّك بها تماماً كما أمر بالتمسّك بالصدقة لدفع البلاء، فالشيعة كغيرهم من بقية المسلمين الذين يتوسلون بضرائح قبور الصالحين طلباً للقرب من الله تعالى، لأنها مهبط نزول الملائكة والرحمة الإلهية كما أن هذه المسألة مما قامت عليه سيرة العقلاء في كل عصر ومصر، فما بال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً؟!.

إضافةً إلى أن مفهوم العبادة متقدم باعتقاد الخالقية من دون الله تعالى وما يفعله المسلمون الشيعة وغيرهم من التضرّع والتوسّل خالٍ من هذا القيد، فتضرّعهم بالأئمة والأنبياء عليهم السَّلام تماماً كعيادة المريض وتشييع الجنائز وزيارة الإخوان ومواساة الفقراء، بل أن التوسّل بهم عليهم السَّلام فوق هذه الأمور وأجلُّها وأعظمها لما فيه من نيل الرضوان

---

[١] أنظر: سورة الصافات/٣٥.

الأكبر والمغفرة وعلوّ الدرجات، فليس كل من زار مريضاً أو شيّع جنازةً أو تصدّق على فقيرٍ يعتبر فاعله عابداً لغيره تعالى أو مشركاً في عبادته.

وما استدلّ به الوهابيون أتباع ابن تيمية وابن الجوزي على حرمة التوسّل والاستشفاع بالأولياء منقوض جملةً وتفصيلاً كما سوف يأتي في الباب الثالث من الفصل الرابع بعونه تعالى.

الباب الثّالث

عقيدتنا في صفاته تعالى

قال المصنّف ﷺ:

ونعتقد أنّ صفاته تعالى الثبوتية: الحقيقية الكمالية التي تسمى بصفات " الجمال والكمال" كالعلم والقدرة والغنى والإرادة والحياة، هي كلها عين ذاته، وليست صفاته زائدة عليها. وليس وجودها إلاّ وجود الذات، فقدرته من حيث الوجود حياته، وحياتُه قدرته، بل هو قادر من حيث هو حيٌّ، وحيٌّ من حيث هو قادر، لا اثنينيّة في صفاته ووجودها، وهكذا الحال في سائر صفاته الكمالية.

نعم هي مختلفة في معانيها ومفاهيمها [١]، لا في حقائقها ووجوداتها، لأنّه لو كانت مختلفة في الوجود . وهي بحسب الفرض قديمة [٢] وواجبة كالذات. للزم تعدد واجب الوجود ولانثلمت الوحدة الحقيقية، وهذا ما ينافي عقيدة التوحيد.

وأمّا الصفات الثبوتية الإضافية، كالخالقية والرازقية والتقدم والعلّية، فهي ترجع في حقيقتها إلى صفة واحدة حقيقية وهي القيّومية لمخلوقاته، وهي صفة [٣] واحدة تنتزع منها عدة صفات باعتبار اختلاف الآثار والملاحظات.

---

[١] مفهوم الحكيم يختلف عن مفهوم الخالقية، وهما يدلان على الذات الإلهية البسيطة.

[٢] فلو كانت قديمة بقِدَمِ الذات الإلهية لزم تعدّد واجب الوجود.

وأما الصفات السلبية التي تسمى بصفات "الجلال" فهي ترجع جميعها إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه [٤] ، فإن سلب الإمكان لازمه، بل معناه سلب السمية والصورة والحركة والسكون والثقل والخفة وما إلى ذلك، بل سلب كل نقص.

ثم إنّ مرجع سلب الإمكان في الحقيقة إلى وجوب الوجود، ووجوب الوجود من الصفات الثبوتية الكمالية، فترجع الصفات الجلالية "السلبية" آخر الأمر إلى الصفات الكمالية "الثبوتية"، و الله تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر في ذاته المقدّسة ولا تركيب في حقيقة الواحد الصمد.

ولا ينقضي العجب من قول من يذهب إلى رجوع الصفات الثبوتية إلى الصفات السلبيّة، لما عزَّ عليه أن يفهم كيف أن صفاته عين ذاته، فتخيّل أن الصفات الثبوتية ترجع إلى السلب ليطمئن إلى القول بوحدة الذات وعدم تكثرها، فوقع بما هو أسوأ، إذ جعل الذات التي هي عين الوجود ومحض الوجود، والفاقدة لكل نقص وجهة إمكان، جعلها عين العدم ومحض السلب، أعاذنا الله من شطحات الأوهام وزلاّت الأقلام.

كما لا ينقضي العجب من قول من يذهب إلى أن صفاته الثبوتية زائدة على ذاته، فقال: بتعدد القدماء ووجود الشركاء لواجب الوجود، أو قال بتركيبه تعالى على ذلك.. قال مولانا أمير المؤمنين وسيد الموحّدين عليه السلام: " وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه [١] ، بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصفه سبحانه فقد قرنه [٢] ، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه [٣] فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله.

---

[٣] كلّ الصفات الإضافيّة ترجع إلى صفة القيومية؛ لأنّ كلّ شيء قائمٌ به، ولأنّ الصفات الإضافيّة متقومة بطرفين: الخالق والمخلوق والرازق والمرزوق، فلهذه الصفات معانٍ اعتباريّةٍ لا حقائقَ عينيّة، إذ ليس في الخارج إلاّ وجود الواجب، والكلّ متعلِّقٌ وقائمٌ به تعالى.

[٤] الإمكان: الحدوث.

[١] المراد من "نفي الصفات عنه" أي: ليست صفة مغايرة لذاته تعالى، بل هي عين الذات.

[٢] قرنه أي وصف ذاته بأنها غير الصفة فقد قرن ذاته بشيءٍ غيرها.

[٣] أي جعله اثنين: صفة وذات، وكلاهما متغايران.



أقول: تعرّض المصنّف في المتن إلى أمور ثلاثة:

الأول: الصفات الثبوتية.

الثاني: الصفات الثبوتية الإضافية.

الثالث: الصفات السلبية.

ويعبّر عن الأولى بالصفات الذاتية، والثانية بالصفات الفعلية، والثالثة ترجع إلى الأولى لتفرّعها عليها، ويعبّر عن الثبوتية بصفات الكمال، والسلبيّة بصفات الجلال؛ وما ادُّعي من أنّه ليس لنا من صفاته إلاّ السلوب [١] والإضافات غير صحيح كما سوف يأتي.

والمراد من الصفة الذاتية، أنها حالة تبيّن أحوال الموصوف؛ والذات اسمٌ منطبق على الموصوف..

الفرق بين الصفات الذاتية والفعلية:

إن الذاتية تعدُّ أحوالاً ومفاهيم منتزعة من الذات تحكي عنها، فهي بالنسبة إلى الذات كنسبة الظل إلى ذي الظل، ويكفي من انتزاع الذاتية ملاحظة الذات فقط لاستجماعها جميع أنواع الكمال.

أما صفات الفعل فهي متأخرة عن الذات ومنفكة عنها، فهي قابلة للوجدان والتجدد بعد العدم، فيتوقف انتزاعها على ملاحظة الغير، إذ لا موجود لغيره تعالى إلاَّ فعله، فالصفات الفعلية هي المنتزعة من مقام الفعل كالخالقية والرازقية، مع ملاحظة الغير، لأنّ الذات لوحدها من دون ملاحظة شيء آخر ليست كافية لانتزاع الخلق والرزق، فالله سبحانه

---

[١] صاحب الدّعوى هو السيوري في باب حادي عشر:ص٤٦.

يعتبر خالقاً ورازقاً قبل إيجاد المخلوق والمرزوق إلاّ أنه بالقوة [٢] لا بالفعل، وكلامنا منصبٌ على الصفات الفعلية المتلبّسة بالخارج. فالذات إذا لوحظت مع الفعل ووصفت بأوصافٍ تسمى تلك الأوصاف صفات فعلٍ.

وهناك وجه آخر للتفرقة بين صفة الذات والفعل اختارهما الشيخان الكليني والمفيد مفاده:

"أنّ كل ما يجري على الذات بنسقٍ واحدٍ فهو صفة ذات كالعليم والقدير والحي فهذه صفات مجراها واحد فلا يصح أن يقال إنه لا يعلم ولا يقدر وغير حيّ.

وأما ما يجري عليه سبحانه على نسقين أو وجهين أي بالإيجاب تارةً وبالسلب أخرى فهو صفة فعلٍ، فيصح أن يقال: يخلق ولا يَخلق، يَرزق ولا يَرزق، يَرحم ولا يَرحم" [١].

وللثبوتية الذاتية والفعلية تقسيم آخر عُبّر عنه بالنفسي والإضافي، فالنفسية هي الذاتية ويراد منها كل صفة لا إضافة في معناها إلى الخارج عن مقام الذات كالحياة والعلم الخ...

وما له نسبة تحقق إلى الخارج فهو إضافي أي باعتبار إضافته إلى غيره في مقام الفعل.

وهناك تقسيم آخر للفيلسوف الشيعي ملاّ صدرا الشيرازي رحمه الله أخذ به المصنف مفاده:

«الصفة إما إيجابية ثبوتية وإما سلبية تقديسية وقد عبّر الكتاب عن هاتين بقوله: ﴿**تبارك اسم ربّك ذي الجلال والإكرام**﴾ [الرّحمان:٧٩] فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهته الغير، وصفة الإكرام ما تكرّمت ذاته بها وتجمّلت، والأولى سلوب عن النقائص والإعدام، وجميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالى، والثانية تنقسم إلى حقيقية كالعلم والحياة وإضافية كالخالقية والرازقية والتقدم والعلّية، وجميع الحقيقيات ترجع إلى وجوب الوجود أعني الوجود المتأكد، وجميع الإضافيات ترجع إلى إضافة واحدة هي إضافة

---

[٢] نقصد بـ"القوّة" عدم الإظهار ما دام الطرف الآخر في طيّ العدم، فإذا أراد اللهُ تعالى إخراجه إلى الوجود ترشح من فيضه تعالى صفة الخالقية والمثيبية وغيرها من صفات الفعل، فأظهر بخالقيته ومثوبيته للمخلوق قدرته على الخلق أو الإثابة، ولا نقصد بـ"القوّة" معناها المصطلح عليه وهو "الاستعداد" الذي يعتبر نقصاً فعلياً في الممكنات وهو مما يتنزَّه عنه الله عزّ وجلّ؛ فتأمَّلْ.

[١] أصول الكافي: ج١، ص١١١، تصحيح الإعتقاد: ص١٨٥.

القيومية، هكذا حقق المقام وإلاّ فيؤدي إلى انثلام الوحدة وتطرق الكثرة إلى ذاته الأحدية تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً» [٢].

وقال المحقق اللاهيجي: "فكما أن ذاته تعالى علم باعتبار، وقدرة باعتبار، وإرادة باعتبار، كذلك تكون مبدئيته للأشياء خالقية باعتبار ورازقية باعتبار ورحيمية باعتبار، ورحمانية باعتبار إلى غير ذلك من سائر الإضافات ولا اختلاف إلاّ بحسب الاعتبار، فجميع الإضافات والاعتبارات ينتهي إلى المبدئية المذكورة، وهذه المبدئية واحدة بحسب الأوقات والأزمان وتجددها لا يوجب اختلاف تلك المبدئية وتجددها، لأن نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه تعالى ليست إلاّ نسبة واحدة.

جمالك في كلّ الحقايق سائـــر   وليس له إلا جلالك ساتـــر

تجليت للأكوان خلف ستورها   فنمّت بما ضمت عليه الستائر

وأما وجه الفرق بين الثبوتية والسلبية فقد تقدم في البحوث السابقة.

وقبل أن نثبت الأمور الثلاثة لا بدّ من توضيح نقطتين:

الأولى: هل يمكن قبول الذات الإلهية المقدّسة للنعوت والصفات.

الثانية: هل الصفات الذاتية عين السلبية؟.

أما بيان النقطة الأولى:

فقد ذهب جمع من المتكلمين إلى أنّ الذات الإلهية لا يمكن اتّصافها بشيء من النعوت والصفات لكونه بسيطاً محضاً وأحديّ الذات من دون دخلٍ لأية صفة في ذاته، لأنّ الاتّصاف بالصفات المختلفة يوجب التكثر في الذات وهو خُلْفُ كونه بسيطاً، وحملوا هذه الصفات التي دلّ عليها القرآن على المجاز والاستعارة بدعوى أن اتّصال ذاته تعالى بالعلم والحياة والقدرة ونحوها كما في آيات الكتاب العزيز من باب أن فعله تعالى يشبه فعل الذات.

وهناك رأي مخالف له، مفاده:

---

[٢] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية: ج٦، ص١١٩.

أن ذاته تعالى متّصفة ببعض الصفات والنعوت، وكل صفة مغايرة للصفة الأخرى، فصفاته عزّ وجلّ عندهم زائدة على ذاته، وحيث إن الموصوف بها قديم فتكون هذه الصفات كالموصوف واجبات وقدماء، فمن هنا نشأت فكرة القدماء الثمانية في الذات والصفات.

فمنشأ الخلاف ومورده يعود إلى مسألة: هل أن صفاته تعالى عين ذاته أو لا؟.

ذهب المعتزلة إلى نفي الصفات خوفاً من مغبة الوقوع في نسبة الشرك في الوحدانية. وذهب الأشاعر إلى القول بزيادة الصفات رغبةً منهم في توصيفه بالصفات الكمالية وإليك التفصيل:

رأي المعتزلة: نيابة الذات عن الصفات:

قالوا: حتى نحافظ على الذات الإلهية من مغبة الكثرة الصفتية وتنزيهها عن التركيب من الذات والصفة، لا بدّ لنا من إنكار واقعية هذه الصفات، فليس في الدار غيره ديّار، لأنه لو قلنا بواقعية الصفات لدار الأمر بين محذورين:

الأول: لو كان هناك صفة له سبحانه كالعلم مثلاً فإنّ ذلك يعني أنّ هناك صفة وذاتاً، لأنّ واقعية الصفة هي مغايرتها للموصوف ولا يمكن أن يكون هنا صفة ولا تكون غير الموصوف، فبناءً عليه يلزم منه التركيب فيه عزّ وجلّ من ذات وصفة وهو محال.

الثاني: إن نفي العلم والقدرة وسائر الصفات الكمالية عنه سبحانه يستلزم النقص في ذاته أولاً، ويكذّبه اتقان آثاره وأفعاله ثانياً.

هذا ما اشتُهر عن المعتزلة، وقد صرّح بذلك منهم عبّاد بن سليمان بقوله:

«هو عالم، قادر، حيٌ، ولا أُثبت له علماً، ولا قدرة ولا حياة، ولا أُثبت سمعاً ولا أُثبت بصراً، وأقول هو عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة وحيٌّ لا بحياة وسميع لا بسمع وكذلك سائر ما يسمى من الأسماء التي يُسمى بها» [١].

يلاحظ عليه:

١ . إنّ نيابة الذات عن الصفات يستلزم خلو الذات من كل صفة كمال يتصف بها ربُّ الكمال، وهذا يستدعي النقص في الذات وهو باطل، لأنَّ صفته عين ذاته، فهو قادر

---

[١] مقالات الإسلاميين: ج١، ص٢٢٥.

بنفس ذاته، عالم بعين ذاته المنكشفة عنده بذاته، ومريد بإرادة هي نفس ذاته، [فمعنى كون صفاته عين ذاته أن هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الأحدية، فليس في الوجود ذاته تعالى متميزاً عن صفته بحيث يكون كل منها شخصاً على حدة، ولا صفة منه متميزة عن صفة أخرى له بالحيثية المذكورة] [٢] ، فلولا الصفات لا يمكننا معرفة الذات، فهي مرآة لمعرفة الذات.

٢ . ان نيابة الذات عن الصفات مبتنية على تصور المعتزلة أن حقيقة الصفة هي أمر زائد على الذات، إلاّ أنه تصور خاطىء يستلزم أن تكون الذات عارية في مرتبة ذاته فيكون للغير تأثير في كماله وتمامه مما يؤدي إلى الدور المستحيل.

إضافة إلى أنهم لم يتصوروا كون الشيء وصفاً مع كونه نفس الذات وعينها، وسبب تصورهم ذاك يرجع إلى ملاحظة الصفة في الموجودات الإمكانية، فالعالم في الإنسان وصف، هو غير الذات، كما أن القدرة وصف، هي غير الذات، فقاسوا الواجب المتعال على الممكن المحتاج، فاتخذوا ذلك ضابطة كلّية حتى في مقام الذات الإلهية، فجعلوا كون الشيء وصفاً ملازماً للزيادة وعارضاً على الذات فوقعوا في محذور خاص هو أن إثبات الصفات يستلزم تركّب الذات: من ذات ووصف أولاً، وخلو الذات من الكمال ثانياً، وفاتهم أن ما اتخذوه ضابطة كلّية إنما يختص ببعض الممكنات ولا يشمل الذات الإلهية، وذلك لأن من الممكن أن تبلغ الذات في الكمال والجمال مرتبة عالية تكون نفس العلم والانكشاف ونفس القدرة والحياة، ولم يدل دليل على أن الصفة في جميع المراتب عرضٌ قائم بالذات، بل لهذه الأوصاف عرض عريض ومراتب متفاوتة، ففي مرتبة يكون العلم عرضاً كما في علمنا بالأشياء الخارجية، وفي مرتبة يكون العلم جوهراً كما في علمنا بأنفسنا.

٣ . لو كان الداعي للقول بنيابة الذات عن الصفات هو المحافظة على التوحيد وبساطة الذات، فالتوحيد ليس رهن القول بهذا الرأي، بل إنّ التوحيد وبساطة الذات كما يحصل لهذا الرأي فإنه يحصل بما قالته الشيعة الإمامية وهو عينيّة الذات مع الصفات.

---

[٢] الحكمة المتعالية: ج٦، ص١٤٥.

٤ . إن الأخذ برأي المعتزلة في نيابة الذات خلاف الاستعمالات القرآنية الداعية إلى الاستغاثة والتضرّع بالصفات والأسماء كما في قوله تعالى: ﴿**قل ادعوا الله أو ادعوا الرّحمان أيّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى**﴾ [الإسراء:١١١]،﴿**ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها**﴾ [الأعراف:١٨١].

وحمل الصفات التي تكلم عنها القرآن على الاستعارة والمجاز تكلّفٌ ظاهر لا يساعد عليه الدليل ولا يُصار إليه إلاّ بقرينة واضحة وهي غير موجودة عندهم.

فما استدلوا عليه ظاهر البطلان.

رأي الأشاعرة: زيادة الصفات على الذات:

قالوا: إنّ هناك صفات كمالية زائدة [١] على ذاته سبحانه مفهوماً ومصداقاً بحكم مغايرة كل صفة مع الموصوف بها، وحيث إن الموصوف بها قديم وكان هذا الاتّصاف من القديم استلزم أن تكون هذه الصفات واجبات وقدماء، أو بعبارة مختصرة يقولون بأزلية الصفات مع زيادتها على الذات [٢] .

يلاحظ عليهم:

أولاً: لازم هذا القول تعدد الواجب، وانثلام الوحدة الذاتية للذات الإلهية، وهذا مما تبطله أدلّة وحدانية الواجب وبساطته.

ثانياً: لازمه الاعتراف بافتقار الذات إلى الصفات وهو خُلف كونه غنياً مطلقاً؛ إذ لو كانت زائدة على الذات استدعى أن يتجمّل بغيره فيكون للغير تأثير في كماله وتمامه فيؤدي إلى الدور المستحيل، أو تكون صفاته أنور وأشرف من ذاته وهو أيضاً مستحيل، لأنّ الفطرة حاكمةٌ بأن ذاتاً يكون كمالها بنفس ذاتها أشرف وأكمل من ذات استكملت بأمر زائد على ذاته [٣] .

---

(١) الحكمة المتعالية: ج٨، ص١٢٣. ونهج المسترشدين:ص٢٢٢. وباب حادي عشر:ص٤٠.

(٢) السبحاني، الإلهيات: ج١، ص٣٨٢.

(٣) الأسفار: ج٨، ص١٢٤.

ثالثاً: إن الزيادة على الذات تستلزم النقص والمحدودية في الذات الإلهية لأنه على هذا القول يكون الباري جلّ وعلا خالياً عن الصفات في مرتبة الذات وهو خُلف كونه مطلقاً، فالزيادة تستدعي افتقار الذات إلى الصفات وهذا علامة الإمكان هو منزّه عنه تعالى.

رابعاً: لو فاضتْ تلك الصفات على الذات من غيره يلزم أن يكون معلوله أشرف منه وهو مستحيل، وكذا لو فاضت من ذات على ذاته لجهة أشرف مما عليه واجب الوجود، فيكون ذاته أشرف من ذاته، إذ لو كفت جهة ذاته في أن يكون موجباً لإفاضة العلم لكان ذاته بذاته ذا علم ليفيض من علمه علمٌ آخر كما في أصل الوجود وكذا في سائر الصفات الكمالية للوجود والتالي محال لأنّ جهة النقص والخسة تخالف جهة الكمال والشرف، فكذا المقدّم[٤].

خامساً: لم يدلّ دليل على أن الصفة يجب أن تكون مغايرة للموصوف وإنما هو أمر سائد في الممكنات، فإن العلم في الإنسان ليس ذاته بشهادة أنه قد كان ولم يكن عالماً، ولكن يمكن أن تبلغ الذات في الكمال والجمال مرتبةً تكون نفس العلم ونفس القدرة من دون أن يكون العلم أو القدرة زائدين عليها.

ـ من خلال هذا العرض يتضح لدينا بطلان الرأيين المتقدّمين، فيبقى هناك رأي ثالث للإمامية هو أمرٌ بين أمرين.

رأي الإمامية: عينيّة الصفات مع الذات:

ويعبّر عنه بالتوحيد الصفاتي، وهو عبارة عن اتحاد الصفات الذاتية مع الذات الإلهية وجوداً وعيناً، فعلاً وتأثيراً، بمعنى أن ذاته تعالى البسيطة يمكن أن تتصف بمفاهيم وأوصاف كثيرة فهي متغايرة لكنها في حقه تعالى موجودة بوجودٍ واحدٍ لأن الواحد الأحد عزّ شأنه لا يتكثر لأجل تكثر صفاته لأنّ كل واحدة من صفاته إذا حققت تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه، فيكون قدرته حياته وحياته قدرته، وتكونان واحدة، فهو حي من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذا في سائر صفاته. قال الفيلسوف الكبير صدر الدِّين الشيرازي رحمه الله:

---

[٤] الأسفار: ج٨، ص١٣٤.

«كما أن صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة لا تزيد على ذاته تعالى وإن تغايرت مفهوماتها وإلاّ لكانت ألفاظها مترادفة، فكذا صفاته الإضافية وإن كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم، لكن كلها إضافة واحدة متأخرة عن الذات ولا يخلُّ بوحدانيته كونها زائدة عليه، فإن الواجب تعالى ليس علوّه ومَجْدُه بنفس هذه الصفات الإضافية المتأخرة عنه وعمّا أضيف بها إليه، وإنما علوّه ومجده وتجمله وبهاؤه بمبادىء هذه الصفات التي هي عين ذاته الأحدية: أي تكون ذاته تعالى في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وينبعث عنه هذه الإضافات، وكما أن ذاته بذاته مع كمال فردانيته وأحديته يستحق هذه الأسماء من العلم والقدرة والحياة من غير أن يتكثر ويتعدد حقيقةً أو اعتباراً وحيثية، لأنّ حيثية الذات بعينها حيثية هذه الصفات كما قال أبو نصر الفارابي وجود كله، وجوب كله، علم كله، قدرة كله، حياة كله.

لا أن شيئاً منه علم وشيئاً آخر منه قدرة ليلزم التركيب في ذاته، ولا أنّ شيئاً منه علم وشيئاً آخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية، فكذا صفاته الإضافية لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وإن كانت زائدة على ذاته، فمبدئيته بعينها رازقيته وبالعكس، وهما بعينهما جوده وكرمه وبالعكس، وهكذا في العفو والمغفرة والرضا وغيرها إذ لو اختلفت جهاتها وتكثرت حيثياتها لأدى تكثرها إلى تكثر مباديها وقد علمت أنها عين ذاته تعالى»[1].

ويستدلّ على ذلك بالوجوه التالية:

أولاً: لو لم تكن صفاته عين ذاته لكانت زائدة عليه فيلزم احتياجه " في إفاضة هذه الكمالات على شيء"، إلى حياة وقدرة وعلم وإرادة إذ لا يمكن إفاضتها إلاّ من الموصوف بها.

ثانياً: لو لم تكن عينَه لكانت غيره فكانت باطلة لأصالة[2] الوجود وبطلان غيره، لأن هذا الغير لا يخلو من أمرين:

---

[1] الأسفار: ج٨، ص١٢٠.

[2] أصالة الوجود في مقابل أصالة الماهية التي يراد منها الممكنات، فالماهية مركّبة من فصلٍ وجنس، والله سبحانه لا فصل له ولا جنس، فهو الوجود المطلَّق المقابل للوجود المقيَّد وهو الماهية.

إما أن يكون مصداقاً في داخل الذات الإلهية فيلزم منه أن تكون الذات مركّبة من أجزاء والتركيب مستحيل عليه تعالى.

وإمّا أن يكون هذا الغير مصداقاً للذات من خارجها، وفي هذه الحالة إمّا أنْ نتصورها واجبة الوجود غير محتاجة إلى موجدٍ، وإما أن نتصورها ممكنة الوجود ومحتاجة إلى من يوجدها.

أما افتراض أنها واجبة الوجود بمعنى تعدد الذات فهو الشرك الصريح ولا بد أن يكون أحدهما أقوى من الآخر حتى يوجده.

وأما افتراض أن هذه الصفات ممكنة الوجود فيلزم من ذلك القول بأن الذات الإلهية مع افتراض فقدانها لهذه الصفات هي التي تخلق هذه الصفات وتوجدها، ثم بعد ذلك تتصف بها، فمثلاً بما أن الذات فاقدة للحياة ذاتاً، فإنها تخلق موجوداً يسمى «الحياة» وبعد ذلك تتصف بصفة الحياة، وكذلك الحال في العلم والقدرة وغيرها، مع أنه من المحال أن تكون العلة الموجدة فاقدة لكمالات مخلوقاتها.

وبهذا يتضح بطلان الفروض المتقدمة وعلى ضوئها يتبيّن أن الصفات الإلهية ليست لها مصاديق مستقلة كل واحدة عن الأخرى وعن الذات الإلهية بل إن هذه الصفات كلها مفاهيم ينتزعها العقل من مصداق واحد بسيط هو الذات الإلهية.

ثالثاً: كل ما دلّ على بطلان زيادة الصفات على الذات هو بدوره دليل على عينيّة الصفات.

فاتحاد الصفات مع الذات البسيطة من جميع الجهات يعدُّ التوحيد الخالص الذي أشار إليه مولى الثقلين أمير المؤمنين عليّ عليه السلام وروحي فداه بقوله الشريف:

«أول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزأه ومن جزّأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن

أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال علام فقد أخلى منه»[1].

وهنا شرح لطيف للحكيم صدر الدّين الشيرازي رحمه الله في شرح الرواية لا بأس بعرضه قال:

[قوله عليه السلام: «أول الدين معرفته» إشارة إلى أن معرفة الله تعالى ولو بوجه ابتداء الإيمان واليقين، فإن ما لم يتصور شيئاً لا يمكن التصديق بوجوده. ولهذا قيل: مطلب «ما» الشارحة مقدم على مطلب «هل» كتقدم البسيط على المركب.

قوله عليه السلام: «وكمال معرفته التصديق به»، وذلك لأنّ من عرف معنى واجب الوجود أنه الوجود المتأكد الذي لا أتمّ منه الذي يفتقر إليه الممكنات والوجودات الناقصة الذوات المصحوبة للنقائص والاعدام والقصورات، فقد عرف: أن لا بد أن يكون في الوجود موجود واجب الوجود، وإلاّ لم يوجد موجود في العالم أصلاً واللازم باطل بالضرورة، فكذا الملزوم، فحقيقة الوجود إذا عرفت على وجه الكمال هو أنْ يكون معلوماً بالعلم الحضوري الشهودي إذ قد ثبت في ما سبق أن الصورة العلمية في الوجود لا بدّ وأن يكون نفس حقيقته المعلومة بخلاف سائر الهيئات، فإنها قد يكون العلم بها غير وجودها العيني فلا يمكن أن يعرف حقيقة كل وجود إلاّ بعينه الخارجي إذ ليس للوجود وجود ذهني كالماهيات الكلية، فكلّ من عرف حقيقة الوجود لأي موجود كان، على وجه الكمال، فلا بدّ أن يعرف كنه ذاته وكنه مقوماته إن كان له مقومات كالوجودات المجعولة، وعلى أيّ تقدير لا بدّ أن يعرف أن حقيقة الوجود ومبدأه وكماله موجودة، لأنّ «ما هو» و «هل هو» في نفس الوجود أمر واحد بلا تغاير بينهما. فمن عرف الوجود أيّ وجود كان بحقيقته عرف أنّه موجود لأنّ ماهية الوجود أنيته كما أشرنا إليه، ثبت أنّ كمال معرفته ـ أيْ معرفة الوجود المتأكد الواجبي ـ عيني التصديق به.

قوله عليه السلام: «وكمال التصديق به توحيده» إشارة إلى البرهان على نفي تعدد الواجب من جهة النظر في نفس حقيقة الواجب الذي هو الوجود الصّرف الذي لا يشوبه عموم ولا تشخص فإنّ من تأمّل أن الواجب نفس حقيقة الوجود وكلّ موجود غيره مشوب بغير حقيقة

[1] نهج البلاغة: الخطبة الأولى في التوحيد الإلهي.

الوجود من تحديد أو تخصيص أو تعميم أو نقص أو فتور أو قوّة أو قصور، يعلم: أنّه لا تعدّد فيه إذ لو فرض تعدد أفراد الواجب يلزم أنْ يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين، وهذا من المستحيلات التي لا يمكن تصوّرها فضلاً عن تجويز وقوعه كما مرّ تحقيقه. فثبت أنّ معرفة ذاته التي هي عين التصديق بوجوده شاهدة على فردانيته ووحدانيته كما قال "تعالى": ﴿**شهد الله أنه لا إله إلاّ هو**﴾ فذاته شاهدة على وحدانيته.

وأمّا وجه عطف قوله: «**والملائكة وأولوا العلم**» على كلمة «الله» الدالّ على شهادتهم أيضاً على وحدانيته فبيانه كما مرّت الإشارة إليه من أنّ وجود كلّ موجود سواه متقوم بوجوده " تعالى " بحيث لا يمكن معرفة شيء من هذه الوجودات بكماله إلاّ بحضور هويته وشهوده، وهو مستلزم لحضور ما يتقوّم به أعني الوجود الحق بقدر ما يمكن حضور المفيض للمفاض عليه. وقد علمت: أن حقيقة الحق شاهدة على توحيده، فكذلك وجود غيره. وإنّما عبّر عنهبـ«الملائكة» وأولي العلم، لأنّ جميع ما سواه من الموجودات من أولي العلم، لما وقعت إليه الإشارة من أنّ الوجود على تفاوت درجاته عين العلم والقدرة والإرادة وسائر الصفات الوجودية، لكن الوجود في بعض الأشياء في غاية الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات لغاية قصورها ومخالفتها بالإعدام والظلمات. وإلى ذلك أشار تعالى بقوله: ﴿**وإنْ من شيء إلاّ يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم**﴾.

وقوله ﷺ: «وكمال توحيده الإخلاص له» يعني الزوائد والثواني إذ لو كان في الوجود غيره، سواء أكان صفة أم شيئاً آخر لم يكن بسيطاً حقيقياً لما مرّ سابقاً أنّ بسيط الحقيقة لا يسلب عن ذاته ما هو كمال وجودي إلاّ النقائص والإعدام، إذ جهة سلب الوجود غير جهة ثبوت الوجود، فلو سلبت عن ذاته حقيقة وجودية يلزم التركيب في ذاته، مع أنّه بسيط الذات وهذا خلف.

قوله ﷺ: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»، أراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات وإلاّ فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والأوصاف الإلهية من دون قيام أمر زائد بذاته تعالى فرض أنّه صفة كمالية له، فعلمه وقدرته وإرادته وحياته وسمعه وبصره كلّها موجودة بوجود ذاته الأحديّة. مع أنّ مفهوماتها متغايرة ومعانيها

متخالفة، فإن كمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود.

قوله عليه السلام: «لشهادة كلّ صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة»، إشارة إلى برهان نفي الصفات العارضة، سواء فرضت قديمة كما يقوله الأشاعرة أو حادثة، فإنّ الصفة إذا كانت عارضة كانت مغايرة للموصوف بها، وكلّ متغايرين في الوجود فكلّ منهما متميز عن صاحبه بشيء ومشارك له بشيءٍ آخر، وذلك لاشتراكهما في الوجود ومحال أن يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك، وإلاّ لكان الواحد بما هو واحد كثيراً. بل الوحدة بما هي وحدة بعينها كثرة، وهذا محال.

فإذن لا بدّ أن يكون كلّ منهما مركباً من جزء به الاشتراك وجزء به الامتياز فيلزم التركيب في ذات الواجب وقد ثبت أنه بسيط الحقيقة، هذا خلف وإليه الإشارة بقوله: «فمن وصفه فقد قرنه»، إلى قوله «فقد جهله» أي من وصفه بصفة زائدة فقد قرنه بغيره في الوجود، وإذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانياً في الوجود. وكلّما فرضه ثاني اثنين فقد جعله مركّباً ذا جزءين بأحدهما يشاركه في الوجود وبالآخر يباينه.

فكلامه عليه السلام، إذ هو منبع علوم المكاشفة ومصدر أنوار المعرفة نصٌ على غاية تنزيهه تعالى عن شوب الإمكان والتركيب، فيلزم من هذا التنزيه والتقديس أن لا موجود بالحقيقة سواه، وهذه الممكنات من لوامع نوره وعكوس أضوائه، وقد مرّت الإشارة إلى أن غاية التوحيد توجب أن يكون الواحد الحقيقي كل الأشياء فهو الكلّ في وحدته، ولهذا عقّب هذا الكلام الذي في نفي الصفات بقوله عليه السلام: «ومن أشار إليه فقد حدّه... إلى آخره»، أي من أشار إليه بأيّ إشارة كانت - حسية أو عقلية - بأنْ قال ها هنا أو هناك أو كذا وكذلك فقد جعله محدوداً بحدّ خاص ومن حدّه بحدّ معيّن فقد عدّه أي جعله واحداً بالعدد لا بالحقيقة وقد ثبت أن وحدته الحقة ليست مبدأ الاعداد وواحد الأفراد والآحاد وهو محال.

وعلى هذا يجب أن لا يكون محصوراً في شيءٍ ولا يخلو عنه شيء فلا يكون في أرض ولا في سماء ولا يخلو عنه أرض ولا سماء، كما ورد في الحديث: «لو دلّيتم بحبل على الأرض السفلى لهبط على الله»، ولهذا قال عليه السلام: «ومن قال: فيم فقد ضمنه ومن قال: علامَ فقد أخلى منه» تصديقاً لقوله تعالى: ﴿**وهو معكم أين ما كنتم**﴾ ، وقوله: ﴿**ما يكون من**

نجوى ثلاثة إلاّ هو رابعهم ولا خمسة إلاّ هو سادسهم ﴾" المجادلة/٨ " ، وقوله تعالى: ﴿**ونحن أقرب إليه من حبل الوريد**﴾ ، وقوله في الحديث القدسي: «كنت سمعه وبصره ويده»، وقول النبي ﷺ: «أنه فوق كلّ شيءٍ وتحت كلّ شيءٍ قد ملأ كلّ شيء عظمته فلم تخل منه أرض ولا سماء ولا برّ ولا بحر ولا هواء»، وقد روي أنّ موسى قال: أقريب أنت فأناجيك أم بعيد أنت فأناديك؟ فإني أحسّ حسن صوتك ولا أراك فأين أنت؟ فقال الله تعالى:«أنا خلفك وأمامك وعن يمينك وشمالك أنا جليس عند من يذكرني، وأنا معه إذ دعاني»، وأمثال هذا في الآيات والأحاديث كثيرة لا تحصى.

تتمة وتبصرة: وممّا يجب التنبيه عليه أنّه ليس معنى نفي الصفات عنه تعالى أنها غير متحققة في حقّه تعالى ليلزم التعطيل كيف؟! وهو منعوت بجميع النعوت الإلهية والأسماء الحسنى في مرتبة وجوده الواجبي، وجلّ جناب الحقّ عن فقد وعدم لصفة كمالية، بل المراد أنّ أوصافه ونعوته كلّها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات كما أنّ ذاتيات الماهيّة لنا موجودة بوجود واحد شخصي، لكن الواجب لا ماهية له إذ لا جهة إمكانية فيه. فالعالم الربوبي عظيم جدّاً وهو الكلّ في وحدة. فتلك الصفات الإلهية كثيرة بالمعنى والمفهوم، واحدة بالهويّة والوجود، بل للحق "سبحانه" بحسب كل نوع من أنواع الممكنات صفة إلهية هي ربّ ذلك النوع ومبدأه ومعاده وله بحسب كلّ يوم شأن من شؤون ذاتية، وتجليّات في مقامات إلهيّة ومراتب صمديّة، وله بحسب تلك الشؤون صفات وأسماء، كما يكاشفه العرفاء الكاملون.

ولهذا قالوا: أول كثرة وقعت في الوجود وبرزخ بين الحضرة الأحديّة الذاتية وبين كثرة الممكنات والمظاهر الخلقية للصفات، هي كثرة الأوصاف والأسماء الإلهية، وهي غير مجعولة بل متحققة بنفس تحقّق الذات الواجبة اللامجعولة، لا كما يقوله «المعتزلة»: من أنها ثابتة منفكّة عن الوجود] [1] .

وورد عن أبي بصير قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول:

---

[1] الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٨، ص١٣٩.١٤٤، الجزء الأوّل من السفر الثالث.

لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاتُه ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاتُه ولا مُبْصَرْ، والقدرة ذاته ولا مقدور [٢].

وبهذا تكون الإمامية بنظرتها لعينيّة الصفات للذات هي الجادة الوسطى ﴿**زيتونة لا شرقيّة ولا غربيّة يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نارٌ نورٌ على نور**﴾ [النّور:٣٦] وما قاله غير الإمامية دونه خرط القتاد.

﴿**قل أمَرَ ربّي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كلّ مسجد وادعوه نخلصين له الدّين**﴾ [الأعراف:٣٠].

أما بيان النقطة الثانية: وهي هل الصفات الذاتية عين السلبية؟.

فقد أرجع جماعة من المعتزلة منهم النظّام وابن أبي الحديد الصفات الثبوتية إلى السلبية، وقالوا إنّ إثبات القدرة يعني سلب العجز عنه، وإثبات العلم يعني سلب الجهل عنه، وهكذا بقية الصفات الثبوتية هي في الحقيقة ـ عندهم ـ صفات سلبية، ففي الواقع لا معقول لنا من صفاته إلاّ السلوب والإضافات على حدّ تعبير العلاّمة السيّوري في شرح الباب الموافق لبعض المعتزلة والمتأثر بهم في هذه المسألة.

وقد حمل المصنف عليه الرحمة وردَّ بشدّة على هؤلاء ولكنه على عادته لم يذكر التفاصيل.

استدلال النّظام على المدّعى:

استدلّ النظام وجماعة على مدعاهم: بأنه إذا لم نُرجع الثبوتية إلى السلبية لكان ذلك مستلزماً للقول بتكثّر الذات وعدم وحدتها، باعتبار وجود صفات متغايرة كالعلم والقدرة الخ، فتتغيّر الذات بتغيّر الأوصاف فتحصل الكثرة، فدفعاً لهذا المحذور أرجعوا الصفات الثبوتية إلى السلبية ليطمئن إلى القول بوحدة الذات وعدم تكثرها، فيكون أصحاب هذه النظرية قد ألغوا الصفات الثبوتية من الأصل مع الحفاظ على السلبيّة.

ولكن يرد على النظّام الآتي:

---

[٢] الصّدوق، التوحيد:ص١٣٩ باب صفات الذات والأفعال ح١.

أولاً: إنّ إرجاع الصفات الثبوتية إلى السلبية يعني جعل السلب الذي هو نوع عدمٍ، مكان الإيجاب الذي هو نوع كمالٍ، فحينما تقول: «الله ليس بجاهل» معنى ذلك إنك ذكرت الصفة السّلبية التي هي ضمن الثبوتية وهي «الله عالم».

ثانياً: إن إرجاع الثبوتية إلى السلبية يعني تقديم العدم على الوجود لأنّ الثبوتية صفة وجودية، والسلبية صفة عدمية، وحيث إن الوجود أشرف من العدم، والأشرف مقدم على غيره، يُفرض تقديم الثبوت على السلب وههنا العكس فيلزم النقص وتقديم الأخس على الأشرف وهو قبيح.

ثالثاً: إنّ الفرار من تكثّر الذات لو قلنا بثبوت صفتين جرّه للوقوع بما هو أسوأ منه، حيث جعل الذات التي هي الوجود ومحض الوجود، والفاقدة لكل نقص، جعلها عين العدم ومحض السلب وهذا عين القبح.

رابعاً: إنّ ما فعله النظّام وجماعته مخالفٌ لما ذكره القرآن الكريم حيث وصف الله تعالى نفسه بالصفتين الثبوتية والسلبية كما في قوله تعالى:

﴿ **هو الله الّذي لا إله إلاّ هو عالم الغيب والشّهادة هو الرّحمان الرّحيم، هو الله الّذي لا إله إلاّ هو الملك القُدُّوس السَّلام المؤمن المهيمن...**﴾ " الحشر/٢٣ . ٢٤ ".

﴿ **قل هو الله أحد، الله الصَّمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد**﴾ " التّوحيد ".

فقد ذُكرت الصفتان، فتقديم السلبية على الثبوتية، بإلغاء الثانية وثبوت الأولى يعدُّ ترجيحاً بلا مرجّح وهو قبيح.

كما أن إرجاع الثبوتية إلى السلبية لا يخلو من تكلّف زائد يُفْرَضْ العدول عنه عند وجود الصارف العقلي المحكم.

وبالجملة فما ذُكر من حَمْلِ الصفات الثبوتية على السّلبية غير صحيح بل يُفرض العكس وهو حمل السلبية على الثبوتية التي هي في الواقع ذات الباري فقولنا: «الله ليس بجاهل» يعني أنك سلبتَ عنه صفة النقص والعدم لأن الجهل نقصٌ وعدم وهو منزّه عنهما لأنه عزّ شأنه محض الخير والكمال، فصفة السلب حينما ترجع إلى الصفات الثبوتية فرجوعها في الواقع إلى الذات المقدَّسة «لأنّ سلب السلب هو إيجاب الكمال، إذ لا سبيل للسلب

المحض أن يتطرق ساحته عزّ وجلّ، فالسلب لا بدّ أن يكون إضافياً، ومرجع السلب الإضافي يعود إلى نفي النقائص، وهي أمور وجودية مشوبة بحدود عدمية، وسلب الحدود العدمية يرجع إلى إثبات الإطلاق الوجودي وهو عين الكمال»[١] .

عود على بدء:

لنرجع إلى ما كنّا بصدده وهو إثبات الأمر الأول أي الصفات الثبوتية.

الغاية من معرفة الصفات:

الهدف من معرفتها هو التدليل على الذات المقدّسة، لأنّ صفاته عين ذاته فهو عالم من حيث إنه حي، وحي من حيث إنه عالم، وقدير من حيث إنه حكيم وبالعكس، وهكذا بقية الصفات فهي تنوب مناب[٢] الذات في معرفتها لكن ليس كما يقول المعتزلة وإنما نيابتها عن الذات من حيث عدم إحاطة المخلوق للذات المقدّسة إذ أنّى للممكن أن يحيط بكنه الواجب عزّ وجلّ.

إذن فالعلم ذاته ولا معلوم، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلا يكون العلم والقدرة ذاتيين للمولى سبحانه مع تمايز مفهوميهما بحدود معيّنة، والمفروض كون ذلك العلم والقدرة كلاهما حقيقة واحدة تعبّر عن حقيقة واحدة هي الذات الإلهية، هذه الذات هي مصداق بسيط للمفاهيم المتعددة المنتزعة عقلاً من ذاك البسيط، فليس لتلك المفاهيم أو الأسماء مصاديق مستقلة كلُ واحدة عن الأخرى كما يقول الأشاعرة فوقعوا في محذور تعدد القدماء.

وقد أوضح القرآن تلك الحقيقة الواحدة البسيطة المنتزع منها مفاهيم متعددة مترابطة بقوله تعالى: ﴿**ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها**﴾.

فالأسماء صفات تعكس عن الذات الواحدة وتعبّر عنها بأوجه متعددة، ومع هذا فليس هناك ذاتٌ منفصلة عن الصفة كما هو المتعارف عند الممكنات، حيث إن الاسم يختلف عن الصفة، فالاسم غير المسمى لأننا بالوجدان نميّز بين الاسم والمسمى، من هنا أورد الإمام الصادق عليهم السَّلام على هشام بن الحكم حيث قال:

---

[١] محسن الخرازي/بداية المعارف: ج١، ص٨٦.

[٢] المناب: الطريق إلى الماء، يُقال: ناب مناب القاضي أي قام مقامه.

« يا هشام، الله مشتق من إله، وإله يقتضي مألوهاً، والاسم غير المسمّى، فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر، ولم يعبد شيئاً، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك وعبد الاثنين، ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد، أفهمت يا هشام؟!.

قال: زدني.

قال عليه السلام: لله تسعة وتسعون اسماً فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها إلهاً ولكنّ الله معنى يُدلُّ عليه بهذه الأسماء وكلها غيره...» [1] .

ففائدة الأسماء ترجع إلى معرفة الذات، وإلاّ لامتنع إدراكها لذا اختار لنفسه أسماءً وصفاتٍ ليدعوه بها لكي يعرفوه حق المعرفة.

ـ ففائدة إثبات الصفات عموماً، والثبوتية خصوصاً، أن هذه المفاهيم كالعلم والحياة والقدرة، هي كمالات للذات لا تنفك عنها أبداً؛ لأنه سبحانه لا يتجمّل بغير ذاته، وإنما يفعل ذلك المخلوق الذي تُفاض عليه الكمالات من جهة أخرى، فكمالات المخلوق غير لازمة له، بل هي مجعولة بجعل مستقل، بل جعلها تابع لجعل الذات وجوداً وعدماً، فإذا كانت الذات مجعولة فلوازمها مجعولة بذلك الجعل، وإن كانت غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة، لذا قيل إن صفاته تعالى واجبة الوجود بوجوب الذات، «فصفاته لوازم ذاته، ولوازم الذات لا تستدعي جعلاً مستقلاً» [2] .

وهذه الصفات مشتركة بين الخالق والمخلوق كالعالمية مثلاً فحينما تقول: «زيدٌ عالم» و «الله عالم» لا يمكننا أن نقصد نفس المعنى من اللفظ المشترك، لأنّ العالمية عند زيد مختلفة تماماً عن العالمية الموجودة عند الله تعالى، فاللفظ المشترك واحد في كلا المثالين إلاّ أنه مختلف في الجوهر من حيث الاستيعاب والشمولية، فلا بدّ من مائز يميّز تلك المعاني المختلفة واقعاً وجوهراً، المتحدة ظاهراً وبحسب اللفظ، فاستدعى ذلك الاختلاف إلى إيجاد تقسيم لتلك الصفات المشتركة، فقسّمت إلى ذاتية وعرضية، فهي بالنسبة لله عزّ وجلّ ذاتية يستحيل انفكاكها عنه، أما بالقياس للإنسان فعرضية موهوبة من عند علاّم الغيوب، ومترشّحة من فيض جوده.

---

[1] أصول الكافي: ج١، ص١١٤.

[2] الأسفار الأربعة: ج٨، ص١٢٨.

عدد الصفات:

حصرها المتكلمون بثمانية:

الحياة، العلم، القدرة، الإرادة، الإدراك، الكلام، الصدق، السرمدية.

وبعضهم بدّل بعض الصفات ببعض، فجعل «السميع» و «البصير» و «الغني» بدلاً من الإدراك والكلام والصدق.

والتحقيق أن يقال: ان كل صفة تُثبتُ الكمال لله تعالى فهي ثبوتية ولا داعي لحصرها بأقل أو أكثر من ثمانية، فيمكننا الإجمال فنقتصر على ثلاث منها: الحياة ـ القدرة ـ العلم.

فتكون أمهاتُ وأصول الصفات الثبوتية وبقية الصفات كالإرادة والإدراك والصدق من فروع العلم وتوابعه، أما الكلام ففرع العلم أو القدرة، والسرمدية فرع الحياة.

ويمكننا التفصيل بالثمانية أو أكثر.

ونحن نقتصر على أمهات الصفات الثبوتيّة هي:

ـ الحياة.

ـ العلم.

ـ القدرة.

ـ الأزلية.



الصفة الثبوتية

(١)

«الحياة»

تعريفها:

مما لا ريب فيه أن «الحياة» من أهم الصفات الثبوتية لله تعالى، واسم «الحي» له مدخلية في إحياء المعدمات.

وقد تسأل: هل للحياة مفهوم حتى تُعرَّف به مع أنها من أوضح الواضحات؟.

والجواب:

إن إطلاق «الحياة» عليه تعالى يختلف عما أُطلق على غيره، فالحياة مسبوقة دائماً ـ عند المخلوقات ـ بالعدم، يعني أن الشيء المحيا، وجد بعد أن كان معدوماً، فالحياة مسبوقة دائماً بالعدم، وهي ضد الموت، وهذا لا ينطبق بشيء منه على الخالق عزّ شأنه.

ولا أحد يخفى عليه هذا الأمر، ولكن مع هذا اختلفت أنظار العلماء في تبيين حقيقتها وجوهرها إلى عدّة آراء:

الأول: الجذب والتماسك.

الثاني: النموّ والإحساس.

الثالث: الفعل والإدراك.

فالجذب والتماسك هما حياة الجماد لقوة التماسك الموجودة فيه، والنمو والإحساس هما حياة النبات والحيوان حيث لهما قوة الشعور والحس؛ ومَنْ اطّلع على عجائب خلقة النبات والحيوان وما لهما من عجيب التصرّف لآمن بأن كل شيء في عالم الوجود ينطبع على الحس والشعور ﴿ **وإنْ من شيء إلاّ يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم** ﴾ فتسبيح الكائنات لا بدّ أن يكون عن شعور وإدراك كلٌ بحسبه.

فكمال الجماد بقوة تماسكه وجذبه، وكمال النبات والحيوان بقوة شعوره وإحساسه وكلما ترقى الكائن في التدرّج التكويني كلما قوى وجوده وحياته. وهكذا هناك وجود أقوى من وجود تلك الكائنات وهو وجود الإنسان حيث إنه يمتلك شعوراً وإدراكاً أعلى وأشرف من وجود وحياة الجماد والنبات والحيوان، فهو يمتلك الإدراك العقليّ والعلميّ والروحيّ، وهذا بدوره تطوير للحسّ والشعور الموجودين في الحياة الحيوانية وهكذا كلما ارتقينا ينكشف لدينا شعور وإدراك أكثر، فمثلاً الحياة في الموجودات المجردة عن شوائب المادة كالملائكة لها وجود أكمل وأرفع مما دونها، ومجردة عن نواقص الحياة الموجودة في الكائنات المادية، فالفعل فيها أعظم، والإدراك فيها أرقى.

وهكذا فإنّ الحياة في واجب الوجود تعالى هي بنحو الفعل والإدراك التامّين المنزّهين عن كل نقص، فحياته متصفة بالعلم والقدرة الكاملين المنزّهين عن أية أداة أو انطباع أو صورة.

فكونه تعالى حيّاً يستلزم كونه عالماً قادراً؛ قال صدر الفلاسفة: [فالحياة تتم بإدراك وفعل، والإدراك في حق أكثر الحيوانات لا يكون غير الإحساس، وكذا الفعل لا يكون إلاّ التحريك المكاني المنبعث عن الشوق، وهذان الأثران منبعثان عن قوتين مختلفتين، أحدهما مدركة، والأخرى محركة، فمن كان إدراكه أشرف من الإحساس ـ كالتعقل ونحوه ـ وكان فعله أرفع من مباشرة التحريك ـ كالإبداع وشبهه ـ لكان أولى بإطلاق اسم الحياة عليه بحسب المعنى، ثم إذا كان نفس ما هو مبدأ إدراكه بعينه نفس ما هو مبدأ فعله ـ من غير تغاير حتى يكون إدراكه بعينه فعله وإبداعه ـ لكان أيضاً أحق بهذا الاسم لبراءته عن التركيب، إذ التركيب مستلزم للإمكان والافتقار لاحتياج المركَّب في قوام وجوده إلى غيره، والإمكان ضرب من العدم ـ المقابل للوجود ـ، والموت المقابل للحياة، والدثور المقابل للبقاء، فالحي الحقيقيّ ما لا يكون فيه تركيب قوى، وقد صحّ أن واجب الوجود بسيط الحقيقة أحديّ الذات والصفة، فردانيّ القوة والقدرة، وأنّ نفس تعقّله للأشياء نفس صدورها عنه، وأن معنى واحداً بسيطاً منه عقل للكلّ ومنشأ للكل فهو أحقّ وأليق باسم الحياة من جميع الأحياء، كيف؟ وهو محيي الأشياء ومعطي الوجود وكمال الوجود ـ كالعلم والقدرة ـ لكلّ ذي وجود وعلم وقدرة] (1).

إثبات الحياة

يُستدلّ على إثبات هذه الصفة مع أنها من أوضح الواضحات بدليلين: عقلي وآخر نقليٌ.

أما العقلي:

أولاً: قد ثبت بالبرهان كونه تعالى عالماً قادراً كما دلّ على ذلك إتقان الصنع وعجائب المخلوقات وهو بدوره دليل على العالمية والقادرية، ومن كان متّصفاً بهما فهو حيٌ بالضرورة لأنّ العلم والقدرة من لوازم الحياة فثبت المطلوب.

(1) الأسفار الأربعة: ج٨، ص٤١٣.

ثانياً: أنه سبحانه خلق الكائنات وأعطاها الشعور والإدراك وهما نوع كمالٍ لها، فمن المستحيل أن يعطي الكمال من كان فاقداً له للقاعدة المحكمة «فاقد الشيء لا يعطيه» فالحياة من كمالات الموجود بما هو موجود، وكلُّ ما هو كمال للموجود المطلق أو للموجود من حيث هو موجود من غير تخصّص بأمر طبيعي أو مقداري أو عددي فلا بدّ من ثبوته لمبدأ الوجود وفاعله، إذ الفاعل المعطي للوجود وكماله أولى بذلك الكمال فثبت المطلوب.

أما النقلي:

فالكتاب العزيز والسنّة المطهّرة يزخران بإثبات الحياة لله عز وجلّ فمن الكتاب قوله تعالى:

﴿**الله لا إله إلاّ هو الحيّ القيّوم**﴾ [البقرة:٢٥٦].

﴿**وعنت الوجوه للحيّ القيّوم**﴾ [طه:١١٢].

﴿**وتوكل على الحيّ الّذي لا يموت**﴾ [الفرقان:٥٩].

﴿**هو الحيّ الّذي لا إله إلاّ هو فادعوه مخلصين له الدّين**﴾ [غافر:٦٦].

ومن السنة:

فعن يونس بن عبد الرحمن قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: روينا أنّ الله علمٌ لا جهل فيه، حياة لا موت فيه، نور لا ظلمة فيه.

قال: كذلك هو [(١)].

عن مولانا الإمام الكاظم عليه السلام قال:

إن الله ـ لا إله إلا هو ـ كان حيّاً بلا كيف ولا أين، ولا كان في شيء ولا كان على شيء، ولا ابتدع لمكانه مكاناً، ولا قَوِيَ بعدما كوّن الأشياء، ولا يشبهه شيء يكوّن، ولا كان خِلواً من القدرة على الملك قبل إنشائه، ولا يكون خلواً من القدرة بعد ذهابه كان عزّ وجلّ إلهاً حيّاً بلا حياة حادثة، ملكاً قبل أن ينشيء شيئاً ومالكاً بعد إنشائه وليس لله حدّ...» [(٢)].

---

(١) التوحيد: ص١٣٨ ح١٢.

(٢) نفس المصدر:ص١٤١ ح٦.

إلى غيرها من الأحاديث الواضحة والصريحة، ولا حاجة لنا للاستدلال على حياته لأنّ الواضح لا يُستدلّ عليه بل ينبّه لمعرفته.



الصفة الثبوتية

(٢)

«العلم»

تعريفه:

من جملة صفاته الثبوتية كونه تعالى عالماً، والعالم هو المتبيّن له الأشياء بحيث تكون حاضرة عنده غير غائبة عنه [١].

---

[١] باب حادي عشر:ص٣٧.

وقدعرّفه المنطقيون بكونه حضور صور الأشياء في الذهن أو انطباعها فيه، أو أنه عبارة عن ظهور الأشياء وانكشافها للنفس، فالإنسان الذي لم يكن عالماً بمسألة معيّنة ثم ظهرت له، يحصل له حالة لم تكن حاصلة من قبل وهي ظهور المسألة له وانكشافها لديه.

التعريف الثاني للعلم بكلا شقيه يعدُّ ناقصاً لعدم انطباقه على بعض أقسام العلم، لانقسام العلم إلى حصولي وحضوري، والتعريف المذكور يناسب الأول دون الثاني.

فالأوفق بالتعريف أنْ يقال:

إنه عبارة عن حضور المعلوم لدى العالم ليشمل الحصولي والحضوري، لأنّ الأول عبارة عن حضور الصور الذهنية دون الحقائق الواقعية خارجاً، والثاني هو حضور نفس واقعية المعلوم من دون وسيط بينها وبين العالم، ففي الحصولي يعتبر الذهن وسيطاً بين الصورة والإنسان، أما الحضوري فعلى العكس من ذلك، حيث تكون ذات الإنسان حاضرة لديه، فعلى هذا يكون التعريف الأخير شاملاً للممكن والواجب، ولا يمكن انطباق التعريف المنطقي على الذات الإلهية المقدّسة وذلك لأمرين:

الأول: أن هذا التعريف ينطبق على العلوم الحصولية الكسبيّة الحاصلة بنفس الحواس المادية، ومما لا ريب في بطلانه بحق الخالق عزّ شأنه لاستلزامه الحاجة والنقص و الله سبحانه منزّه عنهما.

الثاني: أنّ هذا التعريف يوازي الله سبحانه بمخلوقاته العالمة بعد الجهل، حيث كما علمت سابقاً هو عبارة عن حصول الصورة في الذهن بعد أن لم تكن موجودة، فهو قبل حصول الصورة في الذهن كان جاهلاً ثم أصبح عالماً، وهذا مما لا يمكن قياسه على الذات المقدّسة المبرأة من كل عيب ونقص.



إنقسامات علمه عزّ وجلّ

ينقسم علمه سبحانه . باعتبار متعلقه . إلى مراتب ثلاث:

الأولى: علمه سبحانه بذاته.

الثاني: علمه سبحانه بالأشياء قبل إيجادها.

الثالث: علمه سبحانه بالأشياء بعد إيجادها.

ومرادنا من العلم المبحوث عنه هنا هو المرتبة الثالثة المطابق لما ورد في التعريف الأول، وقبل بيان دليله لا بُدَّ من الاستدلال على المرتبتين الأوليين.

المرتبة الأولى:

قد عرفت أنّ العلم الحصولي هو انطباع الصور في صفحة الذهن، وهذا النوع من العلم لا ريب أن الباري عزّ وجلّ يتنزّه عنه، فيتعين أن يكون علمه تعالى حضورياً بمعنى حضور ذاته لديه ويُستدلّ عليه:

أولاً:

أنه عزّ وجلّ مفيض الكمال على الممكنات لا سيما على الإنسان حيث أفاض عزّ شأنه عليه علماً حضورياً بمعنى أن الإنسان عالم بذاته علماً حضورياً وهو بنفسه كمال، فمن أفاض الكمال على غيره كيف يكون فاقده؟! إذ لو كان فاقداً له كيف يعطيه لغيره وفاقد الشيء لا يعطيه؛ ولو كان سبحانه فاقداً لهذا الكمال ـ فَرَضاً ـ في حين أنه وهبه لغيره لكان الموهوب له أشرف من الواهب، والمستفيد ـ أي الممكن ـ أكرم من المفيد وهذا خُلْفُ كونه تعالى واهب العطايا وسابغ المكرمات، «كيف يسوغ عند ذي فطرة عقلية أن يكون واهبُ كمالٍ ما ومفيضه قاصراً عن ذلك الكمال؟! فيكون المستفيد أكرم من المفيد، وحيث ثبت إسناد جميع الممكنات إلى ذاته تعالى التي هي وجوب صرف وفعلية محضة ـ ومن جملة ما يستند إليه هي الذوات العالمة والصور العلمية، والمفيض لكل شيء أوفى بكل كمالٍ غير مكثر لئلا يقصر معطي الكمال عنه ـ فكان الواجب عالماً، وعلمه غير زائد عليه»[1].

وبعبارة أخرى: إن واهب العلم والقدرة والحياة لمطلق موجود تعدّ صفاتٍ كمالية لذاك الموجود بما هو موجود لا بدّ أن يكون متحلياً بها، لأنّ الصفة الكمالية إذا وجدتْ في المعلول يستدعي ذلك لزوم وجودها في العلة على وجه أشرف وأعلى وبطريق أولى.

ثانياً:

ثبت أن كل ذات مستقلةِ الوجود مجرّدة عمّا يُلابسها فهي حاصلة لذاتها فتكون معقولة لذاتها، وعقلها لذاتها هو وجود ذاتها لا غير، وهذا الحصول أو الحضور لا يستدعي تغايراً بين الحاصل والمحصول له، والحاضر والذي حضر عنده، فكل ما هو أقوى وجوداً وأشدّ تحصيلاً وأرفع ذاتاً من النقائص والقصورات فيكون أتم عقلاً ومعقولاً وأشدّ عاقلية لذاته، فواجب الوجود لما كان مبدأ سلسلة الوجودات المترتبة في الشدّة والضعف والشرف والخسة من العقليات والحسّيات والمبدعات والمكونات فيكون في أعلى مراتب شدة الوجود وتجرّده،

---

[1] الأسفار: ج٨، ص١٧٦.

ويكون غير متناه في كمال شدته، فعلم الموجود الحق بذاته أتم العلوم وأشدها نورية وجلاءً وظهوراً بل لا نسبة لعلمه بذاته إلى علوم ما سواه بذواتها، كما لا نسبة بين وجوده ووجودات الأشياء، فكما أن علم الموجودات متحققة لديه كذا علمه تعالى بذاته متحقق لديه بالأولوية.

ثالثاً:

إن علم الباري بذاته يعتبر مفهوماً من المفاهيم التي يصح أنْ تُعْلم وكلُّ ما يصح أن يُعْلَم يجب أن يكون معلوماً له تعالى، فذاته تعالى معلومة فثبت المطلوب.

المرتبة الثانية:

لا شك أن الباري عزّ وجلّ كان يعلم بالأشياء قبل أن يوجدها لأن الإيجاد فرع العلم، وهذه المسألة مما اهتم بها الفلاسفة واستدلوا على بداهتها بما يلي:

الدليل الأول:

العلم بالعلة علم بالمعلول.

والمراد من العلم بـ «العلة» العلم بالحيثية التي صارت مبدأً لوجود المعلول وحدوثه، مثال ذلك:

الطبيب الحاذق العارف بأحوال القلب وأوضاعه يقدر على التنبؤ بما سيصيب المريض في مستقبل أيامه، وليس هذا العلم إلاّ من جهة علمه بالعلة من حيث هي علة.

وهنا هكذا فإنّ العالم بأجمعه معلول لوجوده تعالى وليس له علة إلاّ ذاته المقدّسة، فالعلم بالذات علم بالحيثية التي هي سببٌ لتحقق العالم وتكوِّنه؛ فعلمه تعالى بذاته مستلزم للعلم بمخلوقاته قبل إيجادها لأن فاعليته تعالى لما عداه بنفس ذاته لا بخصوصية طارئة وجهة زائدة عليها أو منضمة إليها.

قال صدر الفلاسفة الشيعة:

« لما ثبت كون الواجب تعالى عالماً بذاته، لا شك أنّ ذاته علة مقتضية لما سواه على ترتيبٍ ونظامٍ فإنه مقتضٍ بذاته للصادر الأول وبتوسطه للثاني وبتوسطهما للثالث وهكذا إلى

آخر الموجودات، فيلزم كونه تعالى عالماً بجميع الأشياء على النظام الأتم فكان علمه بجميع ما عداه لازماً لعلمه بذاته، كما أن وجود ما عداه تابع لوجود»[1] .

وقال في موضع آخر:

« إن ذاته سبحانه لما كانت علةً للأشياء . بحسب وجودها . والعلم يستلزم العلم بمعلولها، فتعلقها من هذه الجهة لا بدّ أن يكون على ترتيب صدورها واحداً بعد واحد»[2] .

الدليل الثاني:

لو سلّمنا أنه تعالى لا يعلم بالأشياء إلاّ حين إيجادها "حاشاه عزّ شأنه" يلزم منه أن يكون للأشياء فيه تأثير، ويكون بسبب الأشياء بحالٍ لم يكن من قبل على ذلك الحال، فلا يكون واجب الوجود بالذات وواجب الوجود من جميع الجهات.

الدليل الثالث:

لو حصل له سبحانه العلم بعد الإيجاد لكان جاهلاً قبله، فتخلو ذاته عن العلم، والخلوّ علامة النقص والإمكان وهو منزّه عنهما؛ إضافة إلى تغيّر الذات حيث كان جاهلاً ثم صار عالماً، والتغيّر علامة الإمكان والفقر وهو تعالى منزّه أيضاً عنهما.

الدليل الرابع:

لو علم بعد الإيجاد لزم كونه جاهلاً قبله، فتكون الذات قد توقفت بعد العلم على الغير فلا تكون ذاته عينَه فيبطل كونه واجب الوجود لاحتياج الذات . بحسب الفرض . إلى الغير وهو باطل بالضرورة.

الدليل الخامس:

أنه تعالى فعل الأشياء المحكمة البديعة والمتقنة التي تَذْهَلُ العقولُ لها، وكل من كان على هذه الصفة فهو عالم به قبل إيجاده له، فالبنّاء قبل أن يبني المنزل كان على علم بالكيفية التي سيكون عليها ذلك المنزل، وهكذا خالق الأرض والسماء هل يُعقل أن يبنيهما وهو جاهل بهما قبل البناء؟! وهل يصح بحكمة العقول أن يُقال: إن غير الحكيم يصدر منه الحكمة والعلم والاتّقان؟!! ما لهم كيف يحكمون!.

---

[1] الأسفار الأربعة: مجلد٨، ص١٧٩.

[2] نفس المصدر: مجلد٨، ص٢٧٥.

المرتبة الثالثة:

بعد التدبُّر بالمرتبتين السابقتين والبرهنة عليهما، يَسْهَلُ الأمر في هذه المرتبة ومع هذا يُسْتَدلُّ عليها:

أولاً:

وجود العلم عند المخلوقات دليلٌ على وجوده عند الخالق بأكمل مراتبه وأظهر مصاديقه، وكما يعبّر الفلاسفة: بأن وجود العلم عند المعلول يقتضي وجوده بطريق أولى عند العلة.

ثانياً:

حيث ثبت أنه فعل الأشياء المحكمة المتقنة كما هو المشَاهَد في هذا الكون الفسيح والعجيب في أسراره، المدهش في أغواره، فهذا دليل علمه بها قبل الإيجاد، فبطريق أولى أن يعلم بها بعد الإيجاد، لأنّ علمه بها قبل إيجادها أصعب من علمه بها بعد إيجادها فثبت المطلوب.

ثالثاً:

إنّ كل موجود سواه تعالى يعدُّ ممكناً، وكلُّ ممكن فهو معلول للذات المقدّسة ومستند إليها فيكون سبحانه عالماً به، سواء أكان جزئياً أم كلياً وسواء أكان موجوداً قائماً بذاته كالجوهر أم قائماً بغيره كالعرض، وسواءٌ أكان موجوداً في الأعيان أم متعقلاً في الأذهان لأنّ وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضاً فيستند إليه، فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات لأنها متعلقة كتعلق الظل لذيه لأنها رشح من فيض جوده.

إشكال وحل:

قد يُقال إن ما ذكرتموه من إثبات علمه تعالى أقصى ما يدلّ على إثبات علمه تعالى بالكليات، وليس فيه إشارة إلى علمه بالجزئيات عدا الدليل الرابع.

والجواب:

إنّ ما ذُكر من البراهين على إثبات علمه تعالى يشمل العلم الجزئي بل هو المتعين في الأدلة، لأنّ الدليل الدالّ على كونه تعالى عالماً بذاته وبغيره يعني أنه تعالى عالم بذاته وبغيره تفصيلاً لا إجمالاً.

فما أورده بعض الفلاسفة[1] من أنه تعالى لا يعلم الجزئيات " حاشاه عزّ وجلّ " منقوض جملةً وتفصيلاً كما سوف يأتيك.

الأدلة على علمه تعالى بالجزئيات كثيرة منها:

الدليل الأول:

إن علمه عزّ وجلّ بالأشياء الخارجية من باب علم العلّة بالمعلول، فهذه الوجودات هي معلولات للعلّة الأولى، وفي نفس الوقت تنتهي سلسلتها في مقام الوجود إليه عزّ وجلّ باعتبار تعلّقها استمراراً وبقاءً به كما تعلّقت به حدوثاً، فكل معلول حاضر بوجوده العيني عند علّته لا يغيب عنه، ولو غاب عنه لافتقر هذا المعلول إلى غيره، وهذا الغير لا بدّ وأنْ يرتبط به سبحانه وإلا فيتسلسل وهو واضح البطلان.

الدليل الثاني:

وكما قلنا سابقاً إنّ علمه تعالى حضوريٌّ، ولا يفرّق في الحضوري بين كونه كلّياً أو جزئياً وإلاّ فلو انحصر بالكلي لما صدق عليه أنه حضوري، لأنّ معنى الحضور هو الإشراف والإحاطة التامة بالمعلول بكل جزئياته وتفصيلاته.

الدليل الثالث:

إنّ الكون بكل ما فيه من ذرّات في حالة تجدُّد وتغيّر، ليس فقط بعوارضه وصفاته بل بجواهره وذواته بناءً على الحركة الجوهرية أو الديناميكية الحديثة، وما يترائى للناظر من الثبات والجمود في عالم الوجود والطبيعة فهو من خطأ الحواس وعدم دركها للواقع، وإنما الحقيقة والواقع أنّ كل شيء في عالمنا في حالة تغيّر وتجرّد آناً بعد آنٍ، فكل الكائنات في حالة تدرّج وسيلان، فليس للوجود حالة استقرار وثبات ويشهد له قوله تعالى:

﴿ **إنّا لله وإنّا إليه راجعون** ﴾ فمبدأ وجود الكائنات هو الخالق العظيم ومنتهاها إليه تعالى، فهي في حركة دائمة بالصعود إلاّ أننا غافلون عن ذلك، فالكائنات كما أنها كانت بحاجة إليه تعالى حدوثاً، فهي دائماً بحاجة إليه استمراراً لكي يفيض عليها الحياة لعدم وجود قابلية لها للبقاء، وليس بمقدورها الخروج عن حيطة العلة الموجدة، فبهذا يتضح أن العالم بذرّاته وجزئياته معلوم له تعالى لا يغيب عنه أبداً.

---

[1] راجع: الأسفار الأربعة: مجلد٨، ص١٨١. وباب حادي عشر: ص٣٩.

الدليل الرابع:

إنه تعالى يصح له أن يَعْلَم كلَّ معلوم لأنه حيّ فيجب له ذلك لاستحالة افتقاره إلى غيره، وكلُّ حيّ يصح منه أن يعلم، ونسبة هذه الصحة إلى جميع ما عداه نسبة متساوية، فتتساوى نسبة جميع المعلومات إليه أيضاً.

هذه أهم الأدلة على علمه تعالى بالجزئيات.

إنكار الخصم لعلمه تعالى بالجزئيات :

قلنا ان بعض الفلاسفة أنكر علمه تعالى بالجزئيات واستدلّوا على ذلك ببعض الاعتراضات هي:

الاعتراض الأول:

إنّ العلم يجب تغيّره عند تغيّر المعلوم وإلاّ لانتفت المطابقة، وبما أن الجزئيات الزمانية متغيّرة يلزم منه التغيّر بعلمه تعالى لمطابقتها لعلمه، والتغيّر في علمه محال.

أورد عليه:

ان التغيّر إنما هو في الإضافات "أي الأفعال الإلهية" لا في الذات المقدّسة ولا في الصفات الحقيقية الذاتية، بمعنى أن الأشياء الخارجية وحقائقها العينية فعلُه تعالى، وفي الوقت نفسه علمه، فلا مانع من القول بطروء التغيّر على علمه تعالى إثر طروء التغير على الموجودات العينية، فيكون التغيّر في علمه الفعلي لا الذاتي، ولا مانع عقلياً من حدوث التغير في الأفعال " الإضافات " والمتعلقات من دون حدوث تغيّر في الذات المقدّسة.

الاعتراض الثاني:

إنّ العلم لو تعلّق بالمتجدِّد قبل تجدُّده لزم وجوبه وإلاّ لجاز أن يوجد، فينقلب علمه تعالى جهلاً وهو محال.

جوابه:

إن علمه تعالى بالشيء المتجدّد في وقت خاص لا يُخرجُه عن حدّ الإمكان الذاتي بعد تعلُّق علمه به وحصول علته التامة، فلا يلزم من علمه تعالى بالشيء قبل وجوده أن يصير واجباً لأنّ العلم ليس علةً تامة لصدور الشيء، وإنما العلم دوره الكشف لا الإيجاد مثاله: إن

الله تعالى يعلم أنّ فلاناً في وقتٍ معيّن سوف يظلم آخر، فليس علمه تعالى بذلك علةً تامّة لإيجاد الظلم وإنما هو كاشف عن صدور الظلم من الظالم إلى المظلوم.

الاعتراض الثالث:

إنّ العلم صورة مساوية للمعلوم عند العالم، فلو كان سبحانه عالماً بغيره من الماهيات لزم حصول تلك المعلومات في ذاته المتعالية وذلك يستلزم تكثُّره وكونه تعالى قابلاً فاعلاً ومحلاً لآثاره.

أورد عليه:

إنّ الاعتراض مبنيٌ على كون علمه تعالى بالأشياء مرتسماً في ذاته المقدّسة كارتسام الأشياء في النفس الإنسانية فيلزم منه حدوث الكثرات في الذات الأحدية، ولكنك قد عرفت أن علمه بالأشياء حضوريٌ بمعنى حضورها لديه بأعيانها وهوياتها، وليس معنى علمه أن الأشياء ترتسم صورها في ذاته فإن ذلك من صفات الممكنات.

. هذه أهم الاعتراضات على سعة علمه تعالى بالجزئيات، فما قدروه حقّ قدره إذ ساووه عزّ وجلّ بأنفسهم وهو ينادي عزّ شأنه في كتابه الكريم بقوله تعالى:

﴿**ألا يعلم من خلق وهو اللّطيف الخبير**﴾ [الملك:١٥].

﴿**ولكن ظننتم أنّ الله لا يعلم كثيراً مما تعملون**﴾ [فصلت:٢٣].

﴿**والله يعلم ما في السّماوات وما في الأرض**﴾ [الحجرات:١٧].

﴿**ويعلم ما تُخفون وما تُعلنون**﴾ [النّمل:٢٦].

﴿**وما تسقط من ورقة إلاّ يعلمها**﴾ [الأنعام:٦٠].

﴿**وما يعزب عن ربّك من مثقال ذرّة في الأرض ولا في السَّماء**﴾ [يونس/٦٢].

﴿**سبحان الله عمّا يصفون**﴾ [الصّافات:١٦٠].

﴿**ما قدروا الله حقّ قدره إنّ الله لقويٌّ عزيز**﴾ [الحجّ:٧٥].



الصفة الثبوتية

(٣)

«القدرة»

التعريف:

القدرة عبارة عن كيفيةٍ قائمةٍ بالذات يصح باعتبارها أنْ تفعل الذات وأنْ لا تفعل.

والقادر: هو الفاعل الذي يؤدي عمله بإرادته واختياره، وعكسه الفاعل الموجَبْ أو المضطر الذي يؤدي الفعل من دون إرادة منه واختيار.

- **الفرق بين الفاعل المختار والموجَبْ:**

قد فُرّق بينهما بوجوه:

الأول: إنّ القـدرة متقدمـة علـى الفعـل في المختـار دون الموجَـبْ حيـث لا ينفـكّ عنـه كالشـمس في إشـراقها، والنـار في إحراقهـا، فالشـمس موجَبَـةٌ أي فاعلـة غـير مختـارةٍ، وفعلهـا عبـارة عـن إشـراقها بحيـث لا ينفـكّ عنهـا، وكـذا النـار موجَبَـةٌ وهـي لا تنفـك عـن الإحـراق، فالإشراق والإحراق من لوازم الشمس والنار.

وبهذا الوجه يُعْلم أنّ الكافر مكلّفٌ بالإيمان حال كفره، فلو لم يكن قادراً عليه حينئذٍ لزم التكليف بما لا يُطاق، إضافةً إلى أننا قادرون على الجلوس حال القيام، ودفعه مكابرة.

وبه يُعْلَم أيضاً وجه الفرق بين المخيّر والمسيّر لأنّ بعض العامة ذهبوا إلى أن القدرة أو الاستطاعة مقارنة للفعل وليست متقدمة عليه، ولازم هذا أن يكون الإنسان مجبراً على أفعاله وتصرفاته لا يملك من أمره حرية الاختيار، وهو بديهي البطلان لمنافاته لحكمته تعالى ولنسبة الظلـم إليـه تعـالى، وهـذا بخـلاف مـا ذهبـت إليـه العدليـة القـائلون بـأن القـدرة متقدمـة علـى الفعل، فالقادر مستطيع على الفعل والترك قبل الإتيان بهما بخلاف الموجب.

الثـاني: الفاعـل المختـار يمكنـه الفعـل والـترك معـاً بالنسـبة إلى شـيء واحـد، أمـا الموجـب فبخلافه حيث لا يعدّ قادراً على الإتيان بالطرفين " الفعل والترك ".

الثالث: فعل المختار مسبوق بالعلم والإرادة بخلاف الموجَبْ.

- **البراهين على قدرته تعالى:**

يستدلّ على كونه تعالى قادراً بعدة براهين أهمها:

البرهان الأول:

آثار الصنع العجيب.

قد عُلِمَ بالبراهين القاطعة أن وجود الأثر مؤشّر واضح على وجود المؤثّر فوجود المعلول دليل على وجود العلة وكاشف عنها، إذ لولا العلة لما أمكن أن يوجِدَ نفسه، إذ هو بحاجةٍ إلى مَنْ يوجده من حضيض العدم إلى نور الوجود، وكُلّما عظُم المعلول في تركيبه وعجائب خصوصياته كُلّما دلّ هذا على عِظَم وقدرة العلة التي أوجدته، وهكذا إذا نظرنا بتجرّد وتأمّل في عالمنا الفسيح الرحيب الرهيب العجيب بما فيه من موجودات من الذرّة إلى المجرّة مع ما فيها من غاية النَظْم والدّقة، كل ذلك يكشف عن كون خالقه قادراً عظيماً حكيماً، فتنبهر

أمامَ عظمته وجبروتِه العقولُ، وتتواضعُ أمامَ قدرته وملكوته القلوبُ. كل هذا مؤشر واضح على أنّ صانعه ومدبّره قادرٌ مختار.

البرهان الثاني :

قد ثبُتَ بالبرهان العقلي حدوث العالم ويلزم منه كون وجوده مسبوقٌ بالعدم ومتأخر عن الصانع، وكلّما ثبت تأخره عنه يستدعي كونه أثر المؤثّر المختار كما تقدم، لأنّ فعل المضطر لا يجوز تأخره عنه، فحدوث العالم وتأخره يدلّ على أنّ مبدأه يكونُ فاعلاً مختاراً.

البرهان الثالث:

إنّ فعله تعالى لو كان على نحو الاضطرار يلزم فناؤه تعالى بفناءِ أجزاء العالم، لأنه كما يلزم من وجود الفاعل المضطر" الموجَبْ " وجود الأثر كذلك يلزم من عدمه العدم وذلك باطل بالبداهة.

البرهان الرابع:

إنّ العجز نقصٌ لا يليق بالكامل فكيف بمن أعطى الكمال لغيره، وقد تقدّم أن واجب الوجود بالذات هو واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات، فمعطي الكمال يقبح أن يكون فاقداً له.

البرهان الخامس:

يستحيل تحقق الصنع والإبداع بدون القدرة التي هي صفة كمالٍ، لأنّ الإبداع نوع كمالٍ يستحيل تحققه من فاقده إذ فاقد الشيء لا يعطيه.

البرهان السادس:

إن العالم حادث، وكل حادث لا بدّ له من مُحْدثٍ يؤثّر فيه لأن المؤثر الموجَبْ يستحيل تخلّف أثره عنه، لأنه لو كان موجباً لزم إما قدم العالم أو حدوث الله تعالى وهما باطلان فثبت أنه تعالى قادر مختار وهو المطلوب.

بعد أن ثبت كونه تعالى قادراً فهل تتعلّق قدرته بكل مقدور أم لا؟ وإليك التفصيل:

قدرته تعالى عامة:

وقع النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين في سعة قدرته عزّ وجّل هل تتعلق بكل مقدور؟ فذهبت الإمامية والأشاعرة وبعض المعتزلة إلى عموم قدرته "عزّ شأنه" لكل شيء، وذهب آخرون إلى العكس وهؤلاء على طوائف متعددةهم:

الأولى: **الفلاسفة**: ذهبوا إلى أنه تعالى واحد، والواحد لا يصدر منه إلاّ واحد.

الثانية: **الثنوية**: ذهبوا إلى أنه تعالى لا يقدر على الشر.

الثالثة: **للنظّام المعتزلي**: ذهب إلى أنه تعالى لا يقدر على فعل القبيح.

الرابعة: **للبلخي**: ذهب إلى أنه تعالى غير قادر على مثل مقدورنا.

الخامسة: **للجبائيين**: ذهبا إلى استحالة تعلّق قدرته تعالى على عين مقدورنا.

وقبل بيان هذه المذاهب لا بدّ من الاستدلال على عموم قدرته تعالى.

الأدلة على عموم القدرة:

إن عموم قدرته تامة وشاملة لكل شيء مقدور ذاتاً بل حتى الممتنع كدخول الشيء الكبير في الصغير لكنه لا يفعله لا لنقصٍ عنده عزّ وجلّ بل لعدم قابلية المورد كما سوف يأتيك.

والأدلة والبراهين كثيرة هي:

البرهان الأول:

بعد أن ثبت فيما تقدم كونه تعالى قادراً على بعض المقدورات في الجملة وجب أنْ يكون قادراً على كل المقدورات، فبما أنّ مقدّم الشرطية ثابت باعتراف الخصم فالتالي مثله في الثبوت.

بيان الشرطية:

إنّ ما لأجله صحّ أن يكون ذلك البعض مقدوراً هو الإمكان، والإمكان وصف مشترك بين الممكنات، فيكون الكل مشتركاً في صحة المقدورية، فلو كان قادراً على بعضٍ دون بعض لكان المخصّص:

إمّا ذات الواجب تعالى.

وإمّا ذات المقدور.

أمّا الأول: فباطل لكون الذات الإلهية مجرّدة متساوية النسبة إلى الجميع، فيكون مقتضاها أيضاً متساوي النسبة وهو المطلوب.

وأما الثاني: وهو باطل أيضاً لأنّ المقتضي لكون الشيء مقدوراً هو إمكانه، وهو مشترك بين الكل.

فإذا انتفى المخصّص بالنسبة إلى ذات الباري وذات المقدور وجب أن يكون قادراً على الكل وإلاّ لزم التخصيص من غير مخصّص وهو محال.

وبعبارة أوضح:

إنّ المقتضي لكون الشيء مقدوراً هو إمكانه لا امتناعه، فما دون ذات الباري فهو ممكن قابل لأن يتّصف بالمقدورية لأنها صفة مشتركة بين الممكنات، فتخصيصها ببعض المقدورات دون بعضٍ، تخصيص من غير مخصّص وهو محال لأنّ نسبة قدرته تعالى إلى الكل متساوية لكون ذاته تعالى مجرّدة متساوية النسبة إلى الجميع، فثبت بذلك أنّ قدرته شاملة للجميع دون استثناء.

البرهان الثاني:

بما أن الذات المقدّسة لا يحدُّها شيء ولا تُقيَّد بقيدٍ فهي غير متناهية الوجود كذا صفاته الكمالية والجمالية غير المقيدة بقيد أو محدودة بحدّ، فهي عين الذات غير المحدودة، فهناك تلازم بين الذات والصفات، فعدم التناهي في جانب الوجود يلازم عدمه في جانب الكمال، والقدرة من صفات الكمال، فهي غير متناهية لعدم تناهي كماله فيثبت سعة قدرته تعالى لكل ممكن بالذات.

والملاحظ للكتاب الكريم[١] والسنّة المطهّرة[٢] يرى بوضوح ما يدلّ على سعة القدرة الإلهية حيث لا يحدُّها شيء على الإطلاق أبداً.

- **شبهات نفي عموم القدرة:**

أثار نفاة عموم علمه تعالى شبهات على ذلك، لا بدّ من عرضها ومناقشتها أهمها:

الشبهة الأولى:

الواحد لا يصدر منه أكثر من واحد.

---

[١] يلاحظ مادّة "قدير" في المعجم المفهرس للقرآن الكريم.

[٢] يلاحظ كتاب التوحيد للصدوق، باب القدرة.

ـ منع بعض الفلاسفة كونه تعالى قادراً على أكثر من واحد، وحكموا بأنه تعالى لا يصدر عنه بذاته سوى شيء واحد هو العقل، مدّعين بذلك أن الفاعل الواحد من جميع الجهات من غير تعدد الآلات والقوابل لا يصدر عنه أكثر من واحد.

تقرير القاعدة:

إن الفلاسفة أقحموا هذه القاعدة في مسألة إمكانية استناد معلولين أو أكثر إلى علّة واحدة أم لا؟ بمعنى أن هذه المعلولات الكثيرة كالأرض والسماء ومن فيهما والتي يعبّر عنها بـ «الواحد النوعي» هل كلها مستندة إلى علة موجدة لها من العدم إلى نور الوجود، ويعبّر عنها بـ «الوحدة الشخصية» أو أنها مستندة إلى علل متعددة؟ قال الفلاسفة بعدم جواز صدور معاليل متعددة من علة واحدة، بخلاف الحكماء القائلين بجواز صدور معلولين أو أكثر من علة واحدة.

أدلة الفلاسفة:

استدلّوا على عدم جواز صدور معاليل متعددة من علة واحدة بوجهين:

الأول: أنه سبحانه وتعالى واحد فلا يكون علّة للمتكثّر، لأنه أحديُّ الذات وأحديُّ الصفات، ويلزم على القول بصدور المعاليل من علة واحدة القولَ بتكثر الذات مما يستدعي منه القولَ بتركيب ذاته المفروض كونها بسيطة مما يعني أنه ممكن محتاج إلى أجزائه، فحتى نُخُرّج الذات من الكثرة لا بدّ من القول أنه لم يصدر منه إلاّ واحد شخصي أعني المعلول الأول المعبّر عنه بالعقل الأول وهو مجرّد عن الجسمية والمواد في ذاته ثم إن ذاك العقل صدر عنه عقل ثانٍ ثم صدر من الثاني عقل ثالث، والثالث صدر منه عقل رابع إلى العقل العاشر، فالسابق يصدر منه لاحق، والعاشر يسمّى عندهم بالعقل الفعّال.

الثاني: لو صدرت معاليل عدة من علة واحدة لزم عدم السنخية بين العلة والمعلول بمعنى أن وجود معلولات متكثرة يستدعي وجود علل متكثرة، والفرض أنه يوجد علة واحدة لهذه الكثرات، وهذا مؤشر على عدم وجود سنخية بين العلة والمعلول بمعنى أنه يلزم صدور المباين عن مباينه وهذا مستحيل بضرورة العقل.

يردُ على الوجهين الأمور الآتية:

أولاً: على القول بالوحدة الشخصية ـ بمعنى أنه لا يصدر منه تعالى إلاّ واحد شخصي ـ يلزم منه إثبات العجز للمولى سبحانه عن خلق أو صدور واحد آخر شخصي عنه، وهذا يستدعي العجز في القدرة وهو منزّه عن ذلك.

ثانياً: إن هذه القاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد» لو تمّت فإنما تتم في الفاعل الذي ليس له اختيار، أما من له الاختيار والإرادة كالمولى عزّ شأنه فما وجه الإشكال لو تعددت آثاره؟!.

ثالثاً: إن القول بالوحدة النوعية " أي المعاليل المتعددة الصادرة عن علة واحدة " لا يعني إنكار السنخية بين العلة والمعلول، والمراد بالسنخية جهة المناسبة والحيثية بينهما، وذلك لأنه لا مؤثر في الوجود إلاّ الله تعالى، وهذه الكثرة ليست منافية للوحدة بل الكثرة مؤكدة للوحدة، قال تعالى: ﴿ **وما أمرنا إلاّ واحدة كلمحٍ بالبصر** ﴾ " القمر/٥١ " وحيث إنّ رحمته وسعت كل شيء، استدعت هذه الرحمة أن يرتبط بها كل الكثرات لتمام بساطته ووحدته المحيطة والمستوعبة لجميع الموجودات "أي الكثرات" التي هي مواد عرضية موجودة بالتبع، وبعبارة مختصرة:

«إنّ الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة».

رابعاً: إنّ المقتضي لتعلّق القدرة بالمقدور إنما هو الإمكان، إذ مع الوجوب والامتناع لا تعلُّق، والإمكان سارٍ في الجميع فيثبت الحكم وهو صحة التعلُّق.

هذه النقوض الأربعة بنفسها أدلة للحكماء المثبتين لصحة القاعدة المزبورة لكن بمعنى أنّ الواحد الشخصي يصدر منه واحد نوعي، فيمكن جعل هذه القاعدة من الأدلة العرفانية على وحدة الوجود، أي أن الوجود بما هو وجود مفتقر ومرتبط بموجده، وليس معنى الوحدة عند أهل المعرفة الحلول والاتحاد تعالى سبحانه عن ذلك علوّاً كبيراً.

إشكال:

يُقال: إن الالتزام بعموم القدرة يعني الالتزام بكون الأفعال الصادرة من المكلّف لا تعدّ اختيارية، لأنّ لازمه تعلق القدرة الإلهية بالفعل الاختياري، وهي لا تتخلّف عن المراد، فيكون ضروري الوقوع ويكون الإنسان مجبراً عليه لا مختاراً منه.

والجواب:

ما تصوره المستَشْكِل غير صحيح وذلك لأن الإرادة الإلهية إنما تعلّقت بالفعل على ما هو عليه في نفسه، وما عليه الفعل هو أنه منسوب إلى الإنسان ولا يتغير بتعلق الإرادة عمّا هو عليه، فقد تعلّقت الإرادة بالفعل من طريق اختيار الإنسان، ومراده تعالى أن يفعل الإنسان الفعل الفلاني باختياره، ومن المحال أن يتخلّف مراده تعالى عن إرادته.

تساؤل:

قد عرفنا مفاد القاعدة فما وجه إقحامها في بحث القدرة؟.

يجاب عنه:

إنّ إقحامهم لها في بحث القدرة من أجل انكارهم لعموم القدرة الإلهية الشاملة لكل المقدورات، بل قدرته ـ بزعمهم ـ خاصة بصدور العقل الأول منه فقط والبقية يكون السابق خالقاً للاحق كما عرفت سابقاً.

وبهذه الزندقة أخرجوا الله تعالى من سلطانه ولا يبعد كونهم المفوّضة الذين ورد اللعن عليهم والبراءة منهم.

وبما ورد من النقض عليهم تسقط قاعدتهم عن الحجيّة ويثبت العكس وهو عموم قدرته تعالى لكل مقدور.

الشبهة الثانية:

مفادها: أنه تعالى لا يقدر على الشرّ.

ذهبت الثنوية وهم أصحاب الاثنين الأزليين «النور والظلمة» فهما بنظر أصحاب هذه العقيدة اثنان أزليّان قديمان [1]، فالخير من النور، والشرّ من الظلمة.

وهناك أنصار للثنوية بمعتقداتها منها:

١ ـ **الزرداشتيّة:** وهم أصحاب زردشتْ بن يورشب الآذربايجاني، هؤلاء اعتقدوا بوجود نور وظلمة، أصلين متضادّين لا يجتمعان، فكل خير في الكون مصدره النور، وكل شرّ وفساد مصدره الظلمة، وعبّروا عنهما بإلهي الخير والشر، فإله الخير يُدعى «يزدان» وإله الشرّ يُدعى «أهرمن»، فهما مبدأا الموجودات في العالم، فهما دائماً في تقاومٍ وتجاذبٍ، وتغالبٍ

---

[1] الملل والنحل للشهرستاني: ج١، ص٢٤٤. وبحار الأنوار: ج٣، ص٢١١.

حتى يغلب النورُ الظلمة، والخيرُ الشرَ ثم يتخلَّص الخير إلى عالمه، والشرّ ينحط إلى عالمه وذلك هو سبب الخلاص.

٢ . **المفوّضة**: وهم قسمان:

قسمٌ يعتقد بتفويض الخلق إلى العقول العشرة كما أسلفنا.

وقسم آخر يعتقد بتفويض أفعال البشر إلى أنفسهم، فهم مستقلون في خلق الأفعال وإيجادها ولا صلة لها بخالق البشر، ويسمّى هؤلاء بالقدريّة، وأكثر أهل الاعتزال على هذه العقيدة الباطلة، ويرجع السبب في اعتقادهم هذا حرصهم على العدل الإلهي في مقابل المجبّرة الذين نسبوا إليه تعالى أنه ألجأ عباده على المعاصي، فالمعتزلة ذهبوا بعكسهم محاولةً منهم تنزيه الباري عن الظلم فوقعوا بشيء أعظم منه.

ودليل هؤلاء: أنه سبحانه خير محض، وفاعل الشر شرير، ولو صدر منه سبحانه شرٌ لعُدَّ فاعلاً للخير والشرّ وهو خلاف فرض كونه خيراً محضاً، وهؤلاء كالمجوس المعتقدين أن الخير من الله تعالى والشرّ من الشيطان.

والجواب:

إنّ المراد من الخير والشر إنْ كان عن فعلهما فلما لا يجوز إسنادهما إلى شيء واحد[١].

إضافةً إلى أن الخير والشر ليسا ذاتيين للشيء فجاز أن يكون الشيء خيراً بالقياس إلى شيء، وشرّاً بالقياس إلى آخر، بمعنى أن الشرّ أمر انتزاعي لا حقيقي، فنحن إذا قسنا بعض الموجودات إلى البعض الآخر ننتزع عنوانَ الشرّية، فهي شرٌ بالقياس إلينا، وخير بالقياس إلى نفسها أو غيرها.

الشبهة الثالثة:

أنه لا يقدر على فعل القبيح «بزعمهم».

استدلّ النظّام وجماعة على ذلك أنه تعالى لو قدر على فعل القبيح لدلّ على كونه جاهلاً بقبحه أو محتاجاً إلى فعله لاستلزامه الظلم المحال عليه تعالى.

والجواب:

---

[١] إبن المطهر الحلي، كشف المراد:ص٣٠٩، ط. الأعلمي، عام١٩٧٩م.

إنّ قدرته تعالى على القبيح تماماً كقدرته على فعل الحَسَنْ، ولا فصل من ناحية القدرة بين الاثنين، لأنّ قدرته تعالى متساوية النسبة إلى كل المقدورات.

والقدرة على القبيح لا بدّ أن يتحقق فيها شرطان:

الأول: الداعي إلى الفعل.

الثاني: الحكمة من الإقدام عليه.

أما الداعي إلى فعل القبيح، فهي منفية عنه تعالى لاستلزامه الجهل أو الحاجة إذْ لا يقدم على فعل القبيح إلاّ جاهلٌ أو محتاجٌ معدم ناقص، وعدم الداعي لا يعني عدم القدرة، إذ لا يُفرّق بين عدم القدرة على الشيء أصلاً، وبين عدم القيام به لعدم الداعي أو المقتضي، فالوالد المشفق قادر على ذبح ولده ولكنَّ الدواعي إلى هذا الفعل منتفية.

وأما الحكمة من الإقدام؛ فحيث إنّ قدرته تعالى متساوية النسبة إلى فعل القبيح والحسن فهو قادر على إدخال المطيع الجنّة وفي نفس الوقت قادر على إدخاله النار، إلاّ أنه عزّ شأنه لا يفعله لأنه خلاف الحكمة والعدل، وداخل في نطاق الظلم وهو منزّه عنه تعالى ونهى العباد عنه، فكيف ينهى عن شيء ثم يفعله؟ حاشاه عزّ وجلّ. وبالنسبة لكون القدرة على القبيح مستلزمة للظلم فباطلة أيضاً وذلك:

لأنّ القدرة على القبيح ليست بظلم بل فعله ظلم، و الله سبحانه قادر على ذلك لكنه منزّه عن فعله كما قلنا، وهو تماماً كقدرة المؤمن على فعل المعصية والشرّ ولا يفعلهما لعلمه بقبحهما، ولا يقال انه عاجز عنهما. قال تعالى:

﴿**وما كان الله ليعجزه من شيء في السّماوات ولا في الأرض إنّه كان عليماً قديراً**﴾.

الشبهة الرابعة:

أنه تعالى غير قادر على مثل مقدورنا.

قال البلخي: إنَّه تعالى غير قادر على نفس مقدور العبد، إذ لو قدر عليه وفَعَلَهُ يلزم منه محذوران:

الأول: إمّا أنه طاعة.

الثاني: وإمّا أنه سفه.

وكلاهما مستحيلان.

والجواب:

إن الطاعة والسفه وصفان عارضان للفعل لا يوجبان له المخالفة الذاتية، لأنه في صورة الإطاعة والعبث فالفعل واحد لا يتغيّر وإنما الدواعي متغيرة باختلاف المتعلقات، وباختلاف الدواعي ننتزع عنوان الطاعة والعبث، مثاله:

أننا نفترض أن الإنسان لو قفز قفزاتٍ، فمرةً يقفزها بلا داعي فهذا يُنتزع منه العبثية.

ومرةً يقفزها تقليداً بداعي الطاعة، ومرةً بداعي النشاط والسرور، فالفعل في هذه الحالات الثلاث واحدٌ وإنما الاختلاف في الدواعي والمتعلقات.

فلو صدر الفعل في الحالة الثالثة أمكن صدوره في الحالتين الأوليين لأن المفروض أنّ ذات الفعل واحدة في الحالات الثلاث، فإذا جاز وأمكن صدوره في الحالة الثالثة، جاز في حالة الإطاعة والعبث، لكن صدوره منه تعالى لا يدلّ على أنه سبحانه مطيع لغيره إذ لا أحد يأمره، وأما صدور العبث منه تعالى فقد تقدم قبحه فلا يصدر منه عزّ وجل.

الشبهة الخامسة:

لا تتعلق قدرته على عين مقدورنا.

ذهب الجبائيان: إلى أنه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وإلاّ لزم اجتماع الوجود والعدم على تقدير أنْ يريد الله إحداثه والعبد يريدُ إعدامه، مثاله:

أنه لو أراد العبد القيام، وأراد الله تعالى منه الجلوس يلزم منه اجتماع النقيضين لأنه من باب اجتماع قادرين على مقدور واحد وهو باطل.

بيان ذلك:

إنّ المقدور من شأنه الوقوع عند داعي القادر عليه، والبقاء على العدم عند وجود صارفه، فلو كان مقدور واحد واقعاً من قادرين وفرضنا وجود داعي أحدهما ووجود صارف الآخر في وقت واحد، لزم أن يوجد بالنظر إلى الداعي وأن يبقى على عدمه بالنظر إلى الصارف، فيكون موجوداً وغير موجود وهما متناقضان، وهذا خلف.

والجواب:

إن كون المقدور مشتركاً إنما يمكن إذا أُخذ غير مضاف إلى أحدهما، أما بعد الإضافة إلى أحدهما فيمتنع فيه الاشتراك من حيث تلك الإضافة، فالمقدور غير المضاف يمكن إضافته إلى كل واحدٍ منهما على سبيل البدل، وهو المراد من كون مقدور أحدهما مقدوراً للآخر، وحينئذٍ لا يلزم اجتماع النقيضين، لأنّ بقاء المقدور على العدم عند وجود صارف قادر معيّن ممنوع، بل عند ارتفاع مطلق الداعي ووجوب الصوارف كلها وليس الأمر كذلك فيما نحن فيه.



سؤالان وجوابان

السؤال الأول:

هل يقدر سبحانه أن يدخلَ العالمَ الكبير في البيضة الصغيرة من دون أن يصغر العالم أو تكبر البيضة؟.

الجواب:

أولاً: إنّ قدرة الله تعالى لا تتعلق بالمستحيلات العقلية، فكل أمر لم يتصوره العقل أو الذهن ولا يكاد أنْ يوجَد في الخارج فهو ممتنع عقلاً، فإيجاد الشريك ممتنع عقلاً ولا يمكن تصوره لأنه بنفسه محال، لأنه عزّ وجلّ خالقٌ، وهذا الشريك المفروض إيجاده مخلوقٌ فكيف تتعلق به القدرة؟!.

إذن فالقدرة لا تتعلق بالمستحيلات بل تتعلق بالممكنات.

ثانياً: إنّ شرط صدور الأثر مضافاً إلى قدرة الفاعل لا بدّ من وجود قابلية عند القابل، فالأمور المستحيلة ذاتاً غير قابلة لتعلُّق القدرة بها لنقصٍ في قابليتها لا في قدرة الفاعل، لأنّ الأثر ما لم يكن ممكناً لا قابلية له في تعلق القدرة به.

وبعبارة أخرى: إنّ القصور في الظرف " أي البيضة " لا في القدرة الإلهية، بمعنى أن المورد أو الظرف غير قابلٍ لإستعاب المظروف "أي العالم الكبير ".

ثالثاً: إنه تعالى قادر على إدخال الكبير في الصغير، بحيثُ يُلّطف الكبير ويعظّم الصغير كما ورد أن إبليس لعنه الله تعالى قال للنبي عيسى (عليه السلام): أيقدر ربُّك على أن يدخل الأرض في بيضة لا تصغر الأرض ولا تكبر البيضة؟

قال النبيُّ عيسى (عليه السلام): ويلك إن الله تعالى لا يوصف بعجزٍ ومن أقدر ممن يلّطف الأرض ويعظّم البيضة.

وورد مثله مستفيضاً عن أمير المؤمنين [1] (عليه السلام).

السؤال الثاني:

هل يمكنه سبحانه أن يوجِدَ شيئاً لا يقدر على إفنائه؟.

والجواب:

أولاً: كما قلنا سابقاً إنّ قدرته تعالى لا تتعلق بالمحال، ومورد السؤال يتعلّق بالمحال، فيكون محالاً.

---

(1) راجع: التوحيد للصدوق/ باب القدرة، ص١٣٠. وأصول الكافي/ باب التوحيد.

ثانياً: ما فُرض كونه ممكناً بالذات صار واجباً بالذات، وهذا خُلْف كونه ممكناً لأن الواجب بالذات لا يسبقه عدمٌ، والممكن بالذات ما كان مسبوقاً بعدم.

فالشيء المذكور بما أنه أمر ممكن فهو قابل للفناء، وبما أنه مقيّد بعدم إمكان إفنائه فهو واجب، فتصبح القضية كون الشيء الواحد ممكناً وواجباً، قابلاً للفناء وغير قابل له معاً وهذا تناقض باطل.



الصفة الثبوتية

(٤)

الأزلية والأبدية

«الأزلي» ما لا بداية له.

«الأبدي» ما لا نهاية له.

فالأول: يعبّر عنه بالقديم وهو المصاحب لمجموع الأزمنة "الموجودة خارجاً" والمقدّرة "المخفيّة الوجود التي لم يكشف عنها" بالنسبة إلى جانب الماضي.

والثاني: ويعبّر عنه بالباقي، وهو المستمر الوجود المصاحب لجميع الأزمنة، أي مستمر الوجود لا انقضاء له إطلاقاً.

- ويستدل على أزليته وأبديته بالآتي:

إنه قد ثبت في الحكمة كونه تعالى واجب الوجود فيستحيل عليه العدم مطلقاً، سواء أكان سابقاً "على تقدير أن لا يكون قديماً أزلياً" أم لاحقاً " على تقدير أن لا يكون باقياً أبدياً"، وإذا استحال العدم المطلق عليه ثبُتَ قِدَمُه وأزليتُهُ وبقاؤه وأبديتُه وهو المطلوب.

وبعبارة:

أنه تعالى لو لم يكن أزلياً وأبدياً لدلّ ذلك على أنه مسبوق بالعدم وملحوق به وهو خُلْف كونه واجب الوجود، بمعنى أنّ ذاته غير مفاضٍ عليها الوجود، بل هي في ذاتها محض الوجود، حينئذٍ لا تكون له بداية كما لا تكون له نهاية، لأنه لو قلنا أنّه غير أزلي يستدعي ذلك أن يكون هناك جهة أفاضت عليه الوجود، فيكون مسبوقاً بالعدم، وإنْ قلنا أنه غير أبدي يعني ذلك أنه ملحوق بالعدم وهو علامة الإمكان، وكلاهما محالان عليه تعالى، فثبُت أنه واجب الوجود، المقتضي للوجود بذاته فيكون أزلياً أبدياً.

هذه أهم الصفات الذاتية لله سبحانه وتعالى.

وأما الصفات الفعلية الإضافية فهي كثيرة نذكر شيئاً عنها في الأمر الثاني.

الأمر الثاني: في إثبات الصفات الإضافية:

بعد أن انتهينا من الأمر الأول المتضمن إثبات الصفات الثبوتية الذاتية، نشرع هنا في إثبات الصفات الإضافية «الفعلية» المنتزعة من الذات ومتفرعة عنها، فهي حادثة متأخرة

عن الذات تحكي عنها، ومن هنا سُمّيت بالإضافية نسبةً لإضافتها إلى الذات والتصاقها بها كالخالقية والرازقية والمصوريّة والقهّارية الخ، فهذه صفاتٌ فعليةٌ زائدة على الذات بعكس الثبوتية فإنها عين الذات.

«فصفاته الإضافية وإنْ كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم لكن كلها إضافة واحدة متأخرة عن الذات، ولا يخلّ بوحدانيته كونها زائدة عليه، فإنّ الواجب تعالى ليس علوّه ومجدُه بنفس هذه الصفات الإضافية المتأخرة عنه وعمّا أضيف بها إليه، وإنما عُلُوّه ومجده وتجمُلُه وبهاؤه بمبادىء هذه الصفات التي هي عين ذاته الأحدية، أي يكون ذاته تعالى في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وينبعث عنه هذه الإضافات» [1].

والسرّ في تأخرها عن الذات أن اتّصاف الله تعالى بها يكون بعد إيجاده للمخلوق والمرزوق والمصوّر والمقهور والمملوك والمثاب... وهذه الصفات كثيرة جداً في القرآن الكريم والأدعية المأثورة عن أهل بيت العصمة عليهم السَّلام والقدر المتيقن منها أنها تناهز الألف صفة كما نصّ عليه دعاء الجوشن الكبير، وكل هذه الصفات حيثيات وإضافات ترجع إلى إضافة واحدة هي إضافة القيومية وهي كونه تعالى [بحيث يقوم به غيره من وجود أو حيثية وجودية، فإنّ الخلق والرزق وغيرهما من الإضافات حيثيات وجودية في موضوعاتها من الوجودات الإمكانية، وهي جميعاً قائمة به تعالى مفاضة من عنده] [2].

وسبب إرجاعها إلى القيومية لئلا يؤدي إلى انثلام الوحدة وتطرق الكثرة إلى ذاته المقدَّسة، تعالى عن ذلك علوّاً عظيماً.

. قال المتأله ملاّ صدر الدّين الشيرازي ﵀:

« حيثية الذات بعينها حيثية هذه الصفات، وجود كلُّه، وجوب كلُّه، علم كلُّه، قدرة كلُّه، حياة كلُّه، لا أن شيئاً منه علم، وشيئاً آخر منه قدرة ليلزم التركيب في ذاته، ولا أن شيئاً فيه علم، وشيئاً آخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية، فكذا صفاته الإضافية لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وإن كانت زائدة على ذاته، فمبدئيته بعينها رازقيته، وبالعكس وهما بعينهما جوده وكرمه وبالعكس وهكذا في العفو والمغفرة والرضا وغيرها، إذْ لو

---

[1] الأسفار الأربعة: ج٨، ص١٢٠.

[2] نفس المصدر: ج٨، ص١٢٠.

اختلفت جهاتها وتكثّرت حيثياتها لأدى تكثرها إلى تكثّر مباديها وقد علمت أنها عين ذاته»[1].

وقال الفيلسوف شهاب الدين:

«ومما يجب أن نعلمه ونحققه أنه لا يجوز أن يلحق الواجب إضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له إضافة واحدة هي المبدئية تصحّح جميع الإضافات كالرازقية والمصوّرية ونحوهما..».

فالصفات الإضافية يصح سلبها ونفيها عنه تعالى، ولا يوجب ذلك نقصاً في الكمال الإلهي، فيمكنك أن تقول: خلق ولم يخلق، رزق ولم يرزق، أثاب ولم يثب، عاقب ولم يعاقب، شفى ولم يشفِ.... بينما لا يصحّ نفي الصفات الحقيقية الثبوتية الذاتية عنه فلا يمكنك أن تقول: إنّ الله يعلم ولا يعلم، ويقدر ولا يقدر، ويدرك ولا يدرك، حيٌّ ولا حيّ......!.

وبما أن صفاته الفعلية كثيرة كما تقدم نقتصر على اثنتين منها هما:

- الكلام.
- الخلق.

الصفة الثبوتية الإضافية

(١)

صفة الكلام

لا أحد من المسلمين ينكر أنه سبحانه يتّصف بالكلام، وهذا الأمر مما لا خلاف فيه بين الملّيين جميعاً، إلاّ أن الخلاف نشب فيما بينهم فيما تقوم به تلك الصفة؛ وما يهمنا أن

---

[1] الأسفار الأربعة: ج٨، ص١٢١.

المسلمين متفقون على كونه تعالى متكلماً لوروده في الشرع المقدّس في نصوص الكتاب المجيد:

﴿**وكلّم الله موسى تكليماً**﴾ [النّساء:١٦٥].

﴿**ولا يكلّمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة**﴾ [آل عمران:٧٨].

﴿**ألم يرَوا أنّه لا يكلّمهم ولا يهديهم سبيلاً**﴾ [الأعراف:١٤٤].

﴿**ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربُّه**﴾ [الأعراف:١٤٤].

ولا طريق لإثبات هذا الوصف من غير الشرع المبين لعدم وجود دليل عقلي على كونه تعالى متكلماً أو بعدم اتصافه بصفة الكلام، لأنّ الكلام بحسب التبادر العرفي هو الخارج من الفم والمركّب من الحروف والأصوات والمتكيّف بكيفيّة معينة في الهواء بتوسط اللسان الذي هو آلة لتحريك الهواء على الترتيب المخصوص الحاصل منه الحروف مع ما لها من المخارج.

والكلام بهذا المعنى المخصوص من مختصات المخلوق الممكن لا يناسب إطلاقُه على المولى عزّ وجلّ لأنه بهذا النحو يستلزم كونه تعالى من الجسمانيات والمركّبات وهو عزّ شأنه منزّه عن كل ذلك.

فلا بُدّ من أن يقال إنّ كلامه تعالى على نحوٍ آخر يمتاز عن المعنى المتقدم، من هنا انقسم المسلمون على أنفسهم بفهم هذه الصفة، فكلٌ اتّخذ لنفسه شِرعةً ومنهاجاً، فتمخضت أفكارهم إلى رأيين:

الأول: إنّ كلامه تعالى فعله.

الثاني: الكلام النفسي.

النظرية الأولى:

إن كلامه فعله، قد ذهب إلى هذه النظرية الشيعة الإمامية، وتبعهم المعتزلة، اعتقاداً منهم بحسب الأصول الاعتقادية وأدلة العقل الصريح أن كلامه تعالى عبارة عن فعله أو إيجاد الكلام في الأشياء خارجاً وإلاّ لثبُتَ له آلة الكلام وهي الفم وذلك من الجسمانيات المنزّه عنها الباري تعالى.

فلا بُدّ أن يصرف كلامه عند الإطلاق على الفعل الخارجي أو إيجاده الكلام في الأشياء كما قلنا، فعندما تسمع: أن الله متكلم لا بدّ لك أن تصرفه فوراً إلى أنه تعالى أوجد الكلام

بالأشياء أو أن كلامه نفسُ فعله، فيكون كاشفاً عن كمال قدرته وعلمه تعالى، وما ورد عن أنه سبحانه كلّم بعض أنبيائه كموسى عليه السلام على طور سيناء ونبيّ الرحمة محمّد بن عبد صلى الله عليه وآله عند المعراج، فلا يعني تكليمه عزّ وجلّ لهما بالجارحة وإنما أوجد الكلام بالأشياء، لذا ورد أنه عزّ وجلّ خلق الصوت في ا لشجرة أيام موسى عليه السلام، وخاطب محمداً صلى الله عليه وآله مباشرة بصوتٍ يحبه الله عزّ وجلّ ويعشقه محمّد صلى الله عليه وآله، ويشهد لكون الكلام فعله وأثره ما ذكره أهل اللغة من أن دلالة الألفاظ على ما في الذهن اعتبارية، «لأنّ اللفظ دالٌ على ما في الضمير كاشف عنه، فهناك موجود اعتباري وهو اللفظ الموضوع يدل دلالة وضعية اعتبارية على موجود آخر وهو الذي في الذهن، كذا هناك موجود حقيقي دالّ بالدلالة الطبْعية على موجود آخر كذلك كالأثر دالٌ على مؤثره، وصفة الكمال في المعلول الكاشفة عن الكمال الأتم في علته، كان هذا أولى وأحقَّ بأن يسمّى كلاماً لقوة دلالته» [1] .

وبالجملة: فكما أنّ الكلام يكشف عمّا في ضمير المتكلم من المعاني وعمّا في ذاته من قدرة وعلم وحكمة فكذلك الفعل، فإنه يكشف عمّا في نفس الفاعل من خصوصيات وصفات كمال وجلال، والفعل أبلغ في كثير الأحيان من القول.

ونؤيّد صحة ما قلنا بما قصّه القرآن الكريم من أن نبيَّ الله عيسى عليه السلام كلمةٌ ألقاها إلى مريم البتول عليها السَّلام قال تعالى:

﴿**إنّما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروحٌ منه**﴾ [النّساء:١٧٢].

فالمسيح عليه السلام كلمة الله لأنه عليه السلام فعله وأثره المعبّر عن كمال قدرة المولى وبهاء حكمته المتعالية.

إضافةً إلى أن الكون وما فيه من اتقان وتدبير هو فعله أي كلمته تعالى:

﴿**قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفِدَ البحر قبل أنْ تنفد كلمات ربّي ولو جئنا بمثله مدداً**﴾ [الكهف:١١٠].

---

[1] الطباطبائي، بداية الحكمة:ص١٦٩.

وقد أكدت النصوص الحديثية عن العترة الطاهرة هذا المعنى، فقد ورد عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاتُه ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مُبْصَر، والقدرة ذاته لا مقدور، فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبْصَر والقدرة على المقدور، قال: قلتُ: فلم يزل الله متكلماً؟.

قال عليه السلام: إنّ الكلام صِفةٌ مُحْدَثَةٌ ليست بأزلية كان الله عزّ وجلّ ولا متكلم (٢).

وما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام مفسراً كلامه تعالى بأنه فعله قال عليه السلام:

«يقول لما أراد كونَهُ ﴿ **كن فيكون**﴾، لا بصوتٍ يقرع ولا بنداءٍ يُسْمَع وإنما كلامُه سبحانه فعلٌ منه أنشأه ومثّله لم يكن من قَبْل ذلك كائناً، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً» (١).

وقال عليه السلام:

«ولا يُدْرَكُ بالحواسِ ولا يُقاسُ بالناس، الذي كلّمَ موسى تكليماً وأراهُ من آياته عظيماً بلا جوارح ولا أدواتٍ ولا نطقٍ ولا لهواتٍ» (٢).

وقال أيضاً:

«يُخبر لا بلسان ولهوات ويسمع لا بحروف وأدوات، يقول ولا يلفظ ويحفظ ولا يتحفّظ ويريد ولا يُضمر» (٣).

فكونُ كلامه تعالى هو فعله مما حكم بصحته العقل، وما قيل من أنّ العقل لا يحكم بكونه متكلّماً يراد منه قيام صفة الكلام فيه لاستحالته عليه تعالى لأنّ ذلك من صفات المحدثات والمحتاجين.

---

(٢) التوحيد:ص١٣٩، باب صفات الذات والأفعال.

(١) نهج البلاغة/شرح صبحي الصالح: الخطبة ١٨٦، ص٢٧٤.

(٢) نهج البلاغة/شرح صبحي الصالح: الخطبة ١٨١، ص٢٦٢.

(٣)نهج البلاغة/شرح صبحي الصالح: الخطبة١٨٦، ص٢٧٤.

النظرية الثانية: الكلام النفسي:

ذهب الأشاعرةُ إلى كون كلامه تعالى نفسياً، وجعلوه من الصفات الذاتية كالحياة والقدرة والعلم، فهو قديم بقدم الذات وليس حادثاً قابلاً للزوال.

ومعنى الكلام النفسي عندهم هو صفة قائمة بالنفس مدلولٌ عليه باللفظ والعبارة، وهذا الكلام مغاير للعلم والقدرة وبقيّة الصفات الذاتية، والكلام النفسي واحد ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا نداء وغير ذلك، ومثّلوا له بتمثلاتٍ منها أن المتكلم عندما يخبر عن شيء ففيه عدة تصورات وتصديقات كلُّها من مقولة العلم، أما التصور فهو عبارة عن إحضار الموضوع والمحمول والنسبة بينهما في الذهن، وأما التصديق فهو الإذعان بنفس النسبة.

ولا شك أن التصور والتصديق هما جزءا العلم، لأنّ العلم إما تصور أو تصديق، فالعلم منقسم إليهما. فالأشاعرة ادّعوا أن هناك شيئاً وراء العلم والإرادة والكراهة في ذهن المتكلم يُسمّى بالكلام النفسي وهو الكلام حقيقةً، وأما الكلام اللفظي فهو تعبير عنه والفرق بين الكلام النفسي عند الإنسان والخالق، هو أنه عند الإنسان يعتبر حادثاً يتبع حدوث ذاته، وعند الله سبحانه قديم بِقدَمِ الذات الإلهية.

وقد أوضح حقيقة النفسي ثُلة من علمائهم منهم الفضل بن روزبهان حيث قال موضحاً: "إنّ الكلام لفظ مشترك يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة، وتارةً يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذي يعبّر عنه بالألفاظ ويقولون هو الكلام حقيقة، وهو قديم قائم بذاته، ولا بدّ من إثبات هذا الكلام، فإن العرف لا يفهمون من الكلام إلاّ المؤلف من الحروف والأصوات... **ثمّ أضاف قائلاً**:

"ليرجع الشخص إلى نفسه أنه إذا أراد التكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته أنه يزوّر ويرتّب معاني فيعزم على التكلم بها، كما أن من أراد الدخول على السلطان أو العلم فإنه يرتّب في نفسه معاني وأشياء ويقول في نفسه سأتكلم بهذا، فالمتصف يجد من نفسه هذا البتة، فها هو الكلام النفسي"[١].

يلاحظ عليه:

---

[١] السبحاني، الإلهيات: ج١، ص١٩٨.

إن الكلام إذا صدر من متكلم فلا يُتصوّر فيه إلاّ أمور ستة:

الأول: صدور الصوت والحروف منه.

الثاني: علمه بما تكلم به.

الثالث: تصوّر النسبة بين الموضوع والمحمول.

الرابع: وجود الرابط اللفظي بينهما.

الخامس: توجّه السامع لمعاني كلام المتكلم.

السادس: فهمه لمراد المتكلم من كلامه.

والخامس والسادس ليسا كلاماً بالاتفاق.

والأمور الباقية غير الأول لا تسمى كلاماً أيضاً لأنها إمّا تصور الرابط، أو النسبة الواقعية واللاواقعية، وأما العلم أو الإرادة أو مجرّد الوهم والخيال وليس وراءَها شيءٌ يسمى كلاماً نفسياً[1].

ومن الواضح أن الكلام النفسي الذي يعنونه مخالف للثاني والثالث لأنه بإقرارهم غير العلم والإرادة والوهم والخيال، وغير تصوّر الأطراف والعلم بالنسبة، وأيضاً مخالف للرابع لأنّ مفردات اللفظ والرابط أمور خارجية غير قديمة، وهكذا معانيها غالباً، فبالضرورة والوجدان يُعلم أن الكلام ليس إلاّ الأمر الأول وهو كيفٌ وعرضٌ محسوس بالسمع فلا يكون الكلام النفسي معقولاً.

استدلال الأشاعرة:

قالت الإمامية ـ حسبما أشرنا سابقاً ـ بأنّ كلامه ﷻ فعله أو بعبارة ليس هناك شيء وراء العلم حتى يقال أنه كلام نفسي، كل ما هنالك أنه سبحانه عالم بما سوف يجريه على مخلوقاته. هذا التحليل يختلف عمّا يعتقده الأشاعرة حيث قالوا: إن هناك شيئاً وراء العلم إسمه الكلام واستدلّوا عليه:

الدليل الأول:

---

(1) محمّد حسن المظفر، دلائل الصدق: ج١، ص١٤٧.

إنّ الكلام النفسي غير العلم لأنّ الرجل قد يخبر عمّا لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه، فالأخبار عن الشيء غير العلم به [٢].

يلاحظ عليه:

إنّ ما ذكروه من الكلام النفسي وأنه غير العلم لا يمكن تصوره، لأنّ المتصوّر إما القدرة الذاتية التي تصدر عنها الحروف والأصوات وقد قالوا إن النفسي مغاير للقدرة الذاتية، وإما أن يكون المتصوّر هو العلم وقد قالوا إن النفسي مغاير له، وباقي الصفات ليست صالحة لمصدرية ما قالوه، وإذا لم يكن الكلام النفسي متصوّراً لم يصح إثباته، إذْ التصديق مسبوق بالتصور.

وبعبارة أخرى:

إنّ ما يتصوره المرء في أفق النفس ـ حتى ولو أخبر بخلافه ـ لا يخلو كونه أحد أقسام العلم، لأنه إمّا تصور أو تصديق، وليس هناك شيء وراء التصور والتصديق حتى يمكن أنْ يقال: إن الكلام النفسي غير العلم أو وراء العلم حتى نسميّه كلاماً نفسياً، فما تصوروه لا يمكن تصوره.

الدليل الثاني:

إنّ لفظ الكلام كما يطلق على الكلام اللفظي، يطلق على الموجود في النفس من دون لحاظ عناية قال سبحانه: ﴿**وأسرّوا قولكم أو اجهروا به إنّه عليمٌ بذات الصّدور**﴾ [الملك:١٤].

فهذا الموجود المرتّب في النفس هو الكلام النفسي ويدلّ عليه الكلام اللفظي [١].

يلاحظ عليه:

أولاً: إن الموجود المرتّب في أفق النفس ليس من سنخ الكلام ليكون كلاماً نفسياً عند القائلين به، بل هو صورة للكلام اللفظي، ومن هنا قيل إن الموجود في النفس لا يختص

---

[٢] شرح المواقف: ج٢، ص٩٤.

[١] الفياض، محاضرات في أصول الفقه: ج٢، ص٣١. والإلهيات: ج١، ص٢٠٤.

بالكلام بل يعمّ جميع أنواع الأفعال الاختيارية، وبما أن الموجود في النفس صورة اللفظ فيدخل في مقولة العلم لا أنه شيء وراء العلم كما ادّعوا.

ثانياً: إن إطلاق القول على الموجود المرتّب في النفس من باب المجاز والمشاكلة، لأنّ القول من التّقول باللسان فلا يطلق على الموجود في الذهن أو النفس "الذي لا واقعية له إلاّ الصورة العلميّة" إلاّ من باب العناية والمجاز.

الدليل الثالث:

لا ريب أنه تعالى متكلّم وقد دلّت على ذلك آيات عدّة، ولازم ذلك قيام المبدأ على ذاته قياماً وصفياً لا قيام الفعل بالفاعل، وإلاّ لم يصحّ إطلاق المتكلم عليه، لأنّ المتكلّم مَنْ قامت به صفة التكلّم ولو كان معنى كونه سبحانه متكلماً هو خلقه للكلام فلا يكون ذلك الوصف قائماً به، فلا يقال لخالق الكلام متكلم، كما لا يقال لخالق الذوق أنه ذائق.. [١] .

يلاحظ عليه:

أولاً: إنّ قيام المبدأ بالفاعل على قسمين:

تارةً يكون صدورياً كالقتل والضرب في القاتل والضارب.

وأخرى يكون حلولياً كالعلم والقدرة في العالم والقادر.

فصدور الكلام منه تعالى هو على النحو الأول كصدور الضرب من الضارب والقتل من القاتل، أي إن التكلّم كالضرب من المبادىء الصدوريّة لا الحلوليّة، فلأجل أنه سبحانه موجدٌ للكلام يُطلق عليه أنه متكلم، وزان إطلاق القاتل عليه سبحانه، بل ربما يصح الإطلاق وإن لم يكن المبدأ قائماً بالفاعل أبداً لا صدورياً ولا حلولياً، بل يكفي نوع ملابسة بالمبدأ كالتمّار واللبّان لبائع التمر واللبن، وأما عدم إطلاق الذائق على خالق الذوق فلأجل أن صدق المشتقات بإحدى أنواع القيام ليست قياسية حتى يطلق عليه سبحانه الذائق والشامّ، بسبب إيجاده الذوق والشمّ، وربما احترز الإلهيون عن توصيفه بهما لأجل الابتعاد عمّا يوهم التجسيم ولوازمه.

---

[١] دلائل الصدق: ج١، ص١٤٧.

ثانياً: لو كان قيام المبدأ على ذاته وصفياً لا فعلياً، لكان الهواء الذي تقوَّم به الحرف والصوت متكلماً وهو باطل لأنّ أهل اللغة لا يسمون المتكلّم إلاّ من فعل الكلام لا مَنْ قام به الكلام، ولهذا كان الصدى غير متكلم لأنه قام بالهواء، وقالوا: تكلّم الجنّي على لسان المصروع لاعتقادهم أن الكلام المسموع من المصروع فاعله الجنيّ.

تبقى مسألة هي:

هل القرآن حادث أم قديم؟.

أُثير الجدل في أوساط المسلمين حول كلام الله تعالى في القرآن هل هو حادث أم قديم؟ فيه قولان:

الأول: أنه قديم بمعانيه وحروفه حتى الجلد والغلاف، وعليه الحنابلة والأشاعرة وكفّروا من قال بحدوثه، قال أبو الحسن الأشعري في الإبانة ص ٢١:

«ونقول إن القرآن كلام الله، غير مخلوقٍ وإنّ من قال بخلق القرآن فهو كافر». فعلى هذا يعتبر عندهم كل المسلمين كفّاراً وهم . وحدهم . المسلمون الموحّدون.

الثاني: أنه حادث وبه قالت الإمامية وتبعهم المعتزلة، وهو الحق الصريح واستدلّوا عليه بوجوه:

الوجه الأول:

لو كان قديماً للزم تعدد القدماء وهو باطل لأنّ القول بقدم غير الله كفر بالإجماع، ولهذا كفرت النصارى لقولها بقدم الأقانيم الثلاثة.

الوجه الثاني:

إن القرآن الكريم مركّب من الأصوات والحروف التي يعدم السابق منها بوجود لاحقه تلفظاً وواقعاً، والقديم لا يجوز عليه العدم.

الوجه الثالث:

لو كان كلامه قديماً للزم الكذب عليه تعالى، واللازم " أي الكذب عليه " باطل، فالملزوم " أي كون كلامه قديماً " باطلٌ مثله.

بيان الملازمة:

أنه تعالى قد أخبر في القرآن وغيره من الكتب السماوية بإرسال نوح عليه السلام في الأزل في قوله تعالى: ﴿ **إنّا ارسلنا نوحاً إلى قومه...**﴾ ولكنه بهذا المعنى لم يرسله إذ لو كان إرساله في الأزل فإنه لا سابق على الأزل مع أنه أخبر بإرساله فيه، وعليه فيكون كلامه وإخباره كذباً.

وبعبارة أوضح:

إن كون كلامه قديماً يلازم أن يكون قوله تعالى: ﴿ **إنّا أرسلنا نوحاً إلى قومه...**﴾ قديماً أزلياً، والآية تحكي عن السابق لأنها مصوغة بالماضي مع أن الأزل لا يتصور فيه الماضي، إذ الماضي بمعنى السابق المنقضي والأزل لا سبق عليه فيكون كلامه كذباً والكذب قبيح مستحيل في حقه تعالى.

الوجه الرابع:

لو كان القرآن قديماً لزم منه العبث في قوله تعالى: ﴿**وأقيموا الصّلاة وآتوا الزّكاة**﴾ ووجه العبثية أنه على زعمهم يكون قد أمر بالصلاة وإيتاء الزكاة منذ الأزل، مع أنه لا تكليف ولا مكلّف في الأزل باعتبار عدم وجود مكلّفين قبل الخلق حتى يخاطبهم بهذه التكاليف، فكل ذلك يعدّ عبثاً، والعبث قبيح في حكمة الباري عزّ وجلّ.

الوجه الخامس:

إن القرآن يصف نفسه بأنه محدث كما في قوله تعالى: ﴿**ما يأتيهم من ذِكرٍ من ربّهم محدَثٍ إلاّ استمعوه وهم يلعبون**﴾ [الأنبياء:٣].

والذكر هو القرآن المجيد لقوله تعالى: ﴿**وإنّه لذكر لك ولقومك**﴾ [الزّخرف:٤٥] ﴿**إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون**﴾ [الحجر:١٠]، فهنا وصف الله القرآنَ بأنه محدث فلا يكون قديماً.

فما ادّعاه الأشاعرة من قِدم القرآن يناهض الأدلة النقلية والعقلية، مضافاً لما يترتب عليه من أحكام سلبية كتكفيرهم لمن لا يقول بقدمه، وهذا أمرٌ خطيرٌ جدّاً يجرّ الويلات على الأمّة الإسلامية ويجعلها عُرضة لنبال الأعداء وضرباتها، في حين أنها بأمسّ الحاجة إلى التعاضد والتآلف والجلوس على مائدة آل طه رزقنا الله تعالى الفوز معهم في الدنيا والآخرة.



الصفة الثبوتية الإضافية

(٢)

صفة الخلْق

مما لا ريب فيه أنّ مسألة الخَلْقْ من الصفات التي تفرّد بها المولى عزّ شأنه أصالةً، فلا خالق في الكون بالعنوان الأوّلي"أصالة" غيره سبحانه، فكل ما نراه من الممكنات وما يتبعها من الأفعال والآثار كلها مخلوقاته عزّ اسمه حقيقةً لا مجازاً، فكل موجود عداه فهو مخلوق لله تعالى "عدا الأفعال" إما بالمباشرة أو بالتسبيب.

والدليل عليه ما تقدم معنا سابقاً من أنّه تعالى واجب الوجود بالذات غنيٌ حكيم، وغيره ممكن فقير، فكما أن ذات الممكن قائمة به سبحانه فكذا فعله فإنه مستند إلى الواجب ليفيض عليه القدرة والقوة لكي يصدر الفعل من فاعله والأثر من مؤثره، وإلا أصبح الممكن آلة مسيّرة لا تملك من أمرها شيئاً على الإطلاق، فيبطل الثواب والعقاب والذمّ والمدح والحسن والقبيح.

فكلّ ما في الوجود هو رشح من فيض جوده المقدّس، وهذا حكم عقلي أكدته نصوص الكتاب:

﴿**قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهّار**﴾ [الرّعد:١٧].

﴿**الله خالق كلّ شيء وهو على كلّ شيء وكيل**﴾ [الزّمر:٦٣].

﴿**أنّى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخَلَقَ كلَّ شيء**﴾ [الأنعام:١٠٢].

فالعقل والنقل يحكمان بأنّ كلّ شيء صادر منه تعالى إذ ليس في الدار غيره ديّار، لكن ليس معناه أنه سبحانه لم يفوّض هذا الأصل إلى غيره ممن له قابلية الكمال فيخلق بإذنه تعالى وتبعاً لمشيئته وأمره، وليس كما ادّعى جمهور السنّة أنه لا مؤثر في الوجود غير الرب المعبود لا على نحو الاستقلال ولا على نحو التبع، فبذلك يكونون قد أنكروا مبدأ السببيّة والمسببيّة في النظام التكويني زعماً منهم أن آثار الظواهر الطبيعية كلها مفاضة منه تعالى من دون أن يكون هناك رابطة بين الظواهر المادية وآثارها، فالنار بنظرهم إنما تكون حارة لأنه سبحانه جرت سنته على إيجاد الحرارة عند وجود النار مباشرةً من دون أن تكون هناك رابطة بين النار وحرارتها، والشمس وإضاءتها بل جرت سنته وقدرته سبحانه على إيجاد الضوء عقيب الشمس من دون وجود نظام تكويني باسم السببية والمسببيّة أو العلة والمعلول، فليس في العالم سوى علة واحدة ومؤثر واحد يؤثر بقدرته وسلطانه في كل الأشياء من دون أسباب ومؤثرات.

وعلى هذا فقد نسبوا كل شيء إليه حتى أفعال البشر فإنها مخلوقة لله تعالى مباشرةً وليس لقدرة العبد الحادثة فيه أيُّ وزن أو تأثير في فعله على الإطلاق بل العبد كاسب للفعل الإلهي وأداة له.

يلاحظ عليه:

أولاً: صحيح أنّ كل الممكنات مخلوقة لله تعالى إلاّ أنها تتوقف في وجودها على شروط لا تتحقق بدونها كتحقق وجود الابن على وجود والديه، وعلى وجود شرائط أخرى زمانية ومكانية، فوجود الوالدين وبقية الشروط بعضُ أجزاء العلة التامة، فمع تدخّل القدرة الإلهية تصبح العلة تامة لتحقق وجود الولد، فهو سبحانه بالنسبة إلى مجموع العالم علة تامة إذ لا يتوقف على شيء غيره سبحانه، وأما سائر أجزاء العالم كوجود زيد فيتوقف على ما هو قبله من العلل وما هو معه من الشرائط والمعدّات وكلها ترجع إلى العلة الأولى.

ثانياً: إنّ الخالقية المستقلة تنحصر به عزّ وجلّ لأنه الغني المطلق وغيره فقير إليه، فلو قام غيره بعملية الخلق كما حصل لبعض الأنبياء والأولياء فإنّما يقوم بذلك بإذنٍ وتسبيب منه تعالى، فالكل جنده يعملون بتمكين منه لهم.

ثالثاً: إنّ القرآن يسند إلى الإنسان أفعالاً لا تقوم إلاّ به مع إعطائه القدرة عليها كأمره سبحانه العباد بالطاعة وزجرهم عن المعصية، فلو كانت الأفعال مخلوقة لله تعالى لبطل الأمر والزجر والثواب والعقاب.

رابعاً: إن القرآن الكريم يربط الظواهر الكونية بقانون العليّة والمعلولية، وفي الوقت نفسه يسندها إليه تعالى حتى لا يغترّ الإنسان بأنّ آثار الموضوعات متحققة من تلقاء نفسها، وأمثلَتُهُ كثيرة في كتاب الله تعالى وهي على طوائف منها:

الطائفة الأولى: قوله تعالى: ﴿**وإذا مرضتُ فهو يشفين**﴾ [الشّعراء:٨١].

فهنا حصر تبارك وتعالى الشفاء به في حين فوّضه إلى غيره كالقرآن والعسل بقوله تعالى: ﴿**وننزّل من القرآن ما هو شفاء**﴾ [الإسراء:٨٣].

﴿**وأوحى ربُّك إلى النّحل أنِ اتّخِذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر وممّا يعرشون، ثمّ كُلي من كل الثّمرات فاسلكي سُبُل ربّك ذُلُلاً يخرج من بطونها شراب مختلفٌ ألوانه فيه شفاء للنّاس إنّ في ذلك لآيةً لقومٍ يتفكّرون**﴾ [النّحل:٦٩.٧٠].

فهنا ربط الشفاء بأكل العسل، وربط إيجاد العسل عند النحل بأكل الثمرات التي هي السبب في صنع العسل.

الطائفة الثانية: قوله تعالى: ﴿**أفرأيتم ما تحرثون، ءأنتم تزرعونه أم نحن الزّارعون**﴾ [الواقعة:٦٤.٦٥].

فبيّن هنا أنه تعالى هو الزارع الحقيقي والزرع منحصر به تعالى، ثم في آية أخرى بيّن أن هناك أُناساً يزرعون قال:

﴿**يُعجبُ الزارع ليغيظ بهم الكفّار**﴾ [الفتح:٣٠].

الطائفة الثالثة: قوله تعالى: ﴿**إنّ الله هو الرّازق ذو القوّة المتين**﴾ [الذّاريات:٥٨].

أوضح سبحانه في الآية المباركة كون الرزق منحصراً به تعالى، ثم في آية أخرى جعل سبحانه ذوي الطول والثروة أن يرزقوا من يلوذ بهم من الضعفاء بقوله تعالى: ﴿**وارزقوهم فيها واكسوهم**﴾ [النّساء:٦].

الطائفة الرابعة: قوله تعالى: ﴿**قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ والأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيَّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللّهُ فَقُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ**﴾ [يونس:٣٢].

فحصر سبحانه التدبير به، في حين نجد أن التدبير قد فوّضه إلى بعض العباد بقوله تعالى: ﴿**فالمدبّرات أمراً**﴾ [النّازعات:٦].

الطّائفة الخامسة: قوله تعالى: ﴿**إيّاك نعبد وإيّاك نستعين**﴾ [الفاتحة:٥].

هنا حصر الاستعانة به تعالى، لكنه في آية أخرى أمر العباد بالاستعانة بالصبر والصلاة بقوله تعالى: ﴿**واستعينوا بالصّبر والصّلاة**﴾ [البقرة:٤٦].

الطائفة السادسة: قوله تعالى: ﴿**هل من خالقٍ غير الله يرزقكم من السّماء والأرض لا إله إلاّ هو فأنّى تؤفكون**﴾ [فاطر:٤].

فحصر سبحانه هنا الخالقية به تعالى وفي آية أخرى ينسب الخلق إلى بعض أوليائه بقوله تعالى:

﴿**وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُّبِينٌ** ﴾ [المائدة:١١١].

هنا أمور أربعة يعجز البشر عن تحقيقها من دون استعانة به تعالى فهل يقدر البشر أن يخلقوا من دون استعانة بالله تعالى؟.

كلا وألف كلا، وما يروّج له الاستعمار الأميريكي والأوروبي من مسألة الاستنساخ البشري والذي روّجت له الصحف والإعلام أخيراً ما هو إلا تمويهٌ على الضعفاء لإبعادهم عن الدين وعن الارتباط بخالق السماء، ولو سلّمنا جدلاً بصحّة ما يقولون ويدّعون فهم ليسوا إلا واسطة في جمع الجينات والنطف بعضها مع بعض لتشكّل كائناً حيوياً، فهم بمثابة العلة الإعدادية لتولّد الجنين عند الأبوين، حيث يقومان بالعملية الجنسية فتدخل النطفة

الذكرية إلى رحم المرأة لتتلّقح بالبويضة، فلا يصدق عليهما أنهما خلقا جنيناً وإنما أعدّا النطفة والبويضة لكي يلتقيا في ظرف معين وتحت شروط خاصة.

والاستنساخ البشري من هذا القبيل لو سلّمنا بصحته، إضافةً إلى أنه بمثابة إيحاءات شيطانية؛ الغاية منها إهلاك الحرث والنسل والتلاعب بمصير البشر، وصدق الباري عندما قال حكايةً عن إبليس ﴿**ولأُضلّنّهم ولأُمَنّينَّهم ولآمرنَّهم فلَيُبتِّكنَّ آذان الأنعام ولآمرنّهم فليُغيّرنَّ خلق الله ومن يتّخذ الشّيطان وليّاً من دون الله فقد خسر خسراناً مبيناً**﴾ [النّساء: ١٢٠].

ولا يقال للعلة الإعدادية أنها علّة فاعلة، بل تشبهها، تماماً كمشابهة المجاز للحقيقة، فليس من صنع الكرسي يقال أنه خلقها بل ركّبها لأنّ الخلق معناه أن يُوجِدَ المواد الأولى من العدم، لا أن يركّبها بعد فرض وجودها خارجاً، فما يروّج له اليوم من الاستنساخ ما هو إلاّ ابتزاز المعتقدات من نفوس أتباع الشرائع والأديان، ﴿**فليحذر الّذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذابٌ أليمٌ**﴾ [النّور: ٦٤].

يتلخص مما ذكرنا أن الآيات على طائفتين:

طائفة تحصر الأمور به تعالى على وجه الأصالة.

وطائفة تنسب هاتيك الأمور إلى غيره تعالى تبعاً لإذنه وأمره وتحت ظلّ قدرته، وبما أن هذا العالم هو عالم الأسباب والمسببات، وأن كل ظاهرة لا بدّ أن تصدر وتتحقق في مجراها الخاص بها المقرّر لها في عالم الوجود، ينسب القرآن هذه الآثار إلى أسبابها الطبيعية دون أن تُخرج الله عزّ وجلّ من سلطانه، ففعل هذه الموجودات هو فعله تعالى لأنه أفاض عليها الحياة والقدرة، فنسبة هذه الأمور إلى الموجود الطبيعي نفسه إشارة إلى الجانب المباشري فيما يكون نسبتها إلى «الله» إشارة إلى الجانب التسبيبي وقد أشار القرآن إلى هاتين النسبتين بقوله تعالى:

﴿**وما رميتَ إذ رميتَ ولكنّ الله رمى**﴾ [الأنفال: ١٨].

فقد نسب إلى النبي أنه رمى ﴿**إذ رميتَ**﴾ في حين يصف نفسه تعالى أنه هو الرامي الحقيقي ﴿**ولكنَّ الله رمى**﴾؛ فالله رامي بالتسبيب حيث أعطى القوة والقدرة والحياة للعبد لكي يرمي ولولاه تعالى لما قدر العبد على الرمي أو الفعل المباشري الصادر من العبد.

إلى هنا انتهينا من الأمر الثاني، بقي الأمر الثالث الأخير.

- **الأمر الثالث**: الصفات السلبية:

قد تقدم بيان الصفات الثبوتية وهي صفات الجمال والكمال التي تعني توصيفه تعالى بما يُعدّ كمالاً للموصوف وجمالاً له. وفي المقابل توجد صفات تسمّى بصفات السلب أي تنزيهه سبحانه عن كل عيب ونقصٍ يُجلُّ الباري عنهما، ويُطلق عليها صفات الجلال.

والوجه في إطلاق السلب عليها باعتبار سلب النقص عن ساحته المقدّسة، ولدخول أداة السلب على الصفة، فإنّ إثبات القدرة بالصفات السلبية تعني سلب العجز عنه تعالى، وإثبات العلم يعني سلب الجهل عنه، وكذا باقي الصفات؛ وما قاله المحقق السيّوري أحد متكلمينا رضوان الله تعالى عليهم من أنه «ليس من المعقول لنا من صفاته إلاّ السلوب والإضافات»، ليس صحيحاً وسديداً فإنه بقوله هذا قد أرجع الصفات الثبوتية إلى السلبية، فليس من صفاته إلاّ صفات الجلال.

يلاحظ عليه:

أولاً: إنّ إرجاع صفات الكمال إلى صفات الجلال يُعدُّ رجوعاً من الكمال إلى سلب النقص وهو عين النقص، إذ كيف تُجعل الذات " التي هي عين الوجود ومحض الوجود والفاقدة لكل نقص وشين " عين العدم ومحض السلب؟!.

ثانياً: إرجاع الثبوتية إلى السلبيّة على خلاف ما ورد في الذكر الحكيم حيث يصف نفسه بصفاتٍ ثبوتية تماماً كيف يصف نفسه بصفات سلبية فترجيح السلب على الإيجاب من دون مرجّح قبيح.

قال تعالى: ﴿**هو الله الّذي لا إله إلاّ هو الملك القدّوس السَّلام المؤمن المهيمن العزيز الجبّار المتكبّر سبحان الله عمّا يشركون**﴾ [الحشر:٢٤].

فذُكر في الآية الصفتان: الثبوتية والسلبية، كما ذُكرت الثبوتية بكلا قسميها الذاتية والفعلية، فإرجاعهما إلى السلب لا يخلو من تكلّف، كذا ذكر سبحانه الصفتين في سورة التوحيد من دون أن يرجع إحداهما إلى الأخرى.

﴿**قل هو الله أحد، الله الصَّمَد**﴾ وهو مساوٍ لصفات الكمال.

﴿**لم يلد ولم يولد،...**﴾ وهو مساوٍ لصفات الجلال.

فالصفات السلبية هي كل صفة يمكن بها تنزيه الباري عن كل نقص، وعلى هذا فهي لا تقدّر بمقدار معيّن إذ ليس لها حدّ معين ولكن أبرزها ثمانية:

١. انه ليس بمركب.

٢. انه ليس محلاً لقيام الحوادث بذاته.

٣. انه ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر.

٤. انه يستحيل عليه الرؤية البصرية.

٥. انه ليس له شريك في ملكه.

٦. انه ليس في جهة.

٧. انه ليس بمحتاج.

٨. لا يتحد بغيره.

هذه أهم الصفات السلبية نبحث فيها تباعاً.



الصفة السلبية

(١)

أنه تعالى ليس بمركّب

المركّب هو ما لَهُ جزءٌ، ونقيضه البسيط وهو ما لا جزء له، سواء كان جزءاً خارجياً أو ذهنياً، وكلاهما منتفيان عنه تعالى، وإلاّ لو كان مركّباً لكان مفتقراً إلى أجزائه أي إلى كل واحد من أجزائه واللازم باطل ـ أي افتقاره إلى كل واحد من أجزائه ـ فالملزوم ـ وهو كونه مركّباً ـ باطلٌ مثله.

وبتوضيح آخر نقول: إن وجه استحالة التركيب في ذاته تعالى أن كل مركّب مفتقر إلى جزئه، والجزء مغاير للكل، فيكون ممكناً، ويستحيل أن يتركّب من غيره لاستحالة انفعاله عن الغير فلا جزء له ولا جنس ولا فصل فلا حدّ له، ولا يكون واجباً لذاته ولغيره معاً لأنّ وجوبه بذاته يستدعي استغناءه عن غيره، ووجوبه لغيره يستدعي افتقاره إليه فيكون واجباً مفتقراً معاً وهو محال.

أقسام المركّب:

ينقسم المركّب إلى قسمين:

الأول: التركيب الخارجي:

كتركيب الشيء من أجزاء خارجية مؤلّفة من عناصر مختلفة، كل جزء منها يحتاجُ الجزءَ الآخر ليؤلّف عملية التركيب، وهذا مما يتنزّه عنه الباري عزّ وجل، فلو افترضنا أن هذه الأجزاء واجبة الوجود تعدّدت الآلهة مما يعني تعدد القدماء وهو باطل.

ولو كانت هذه الأجزاء ممكنة فهي قطعاً محتاجة إلى غيرها، ولاستدعى احتياجه إليها وكلاهما باطل.

الثاني: التركيب الذهني:

هو الشيء المنحل عند العقل إلى أمرين: جنس وفصل، كالحيوانية والناطقية وكالماهية والوجود، فكل موجود مركّب من ماهية ووجود، فالماهية فصل، والوجود جنس، فلو افترضنا أنه تعالى مركّب يعني أن له ماهية ووجوداً، وماهيته غير وجوده، فالماهية تبيّن مرتبة الوجود كالجماد والنبات والحيوان وغيرها كما أن الوجود يحكي عن عينيّته الخارجية التي تطرد العدم.

والمركّب بكلا معنييه مفتقر إلى جزئه لامتناع تحقق المركّب وتشخصه خارجاً وذهناً بدون جزئه، وجزؤه غيره لأنه يُسلب عنه فيقال: الجزء ليس بكُل، وما يُسلب عنه الشيء فهو مغاير له، فيكون المركّب مفتقراً إلى الغير فيكون ممكناً، فلو كان الله جلّت عظمته مركّباً لكان ممكناً وهو محال.

وببيان آخر:

«إن الواجب حقيقته إنيّة محضة فلا ماهية له، وكل ما لا ماهية له لا جزء له ذهناً ولا خارجاً، أي أنه تعالى مسلوب عنه الأجزاء العقلية، وما تُسلب عنه الأجزاء العقلية يُسلَب عنه الأجزاء الخارجية، إذ كل بسيط في العقل بسيط في الخارج دون العكس، وإنما نفيت عنه الأجزاء العقلية إذ لو كان له جنس وفصل لكان جنسه مفتقراً إلى الفصل لا في مفهومه ومعناه، بل في أن يوجد ويحصل بالفعل فحينئذٍ نقول:

ذلك الجنس لا يخلو إما أن يكون وجوداً محضاً أو ماهية غير الوجود، فعلى الأول يلزم أن يكون ما فرضناه فصلاً لم يكن فصلاً، إذ الفصل ما به يوجد الجنس، وهذا إنما يتصور إذا لم تكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود، وعلى الثاني يلزم أن يكون الواجب ذا ماهية، وقد مرّ أنه نفس الوجود وحقيقته بلا شوب، وأيضاً لو كان للواجب جنس كان مندرجاً تحت مقولة الجوهر وكان أحد الأنواع الجوهرية فيكون مشاركاً لسائر الأنواع الجوهرية في الجنس العالي،

وقد ثبت أن إمكان النوع يستلزم إمكان الجنس المستلزم لإمكان كل واحد من أفراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقاً له، إذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس . أي مطلقاً . لكان ممتنعاً على كل فرد، فإذن يلزم من ذلك إمكان الواجب، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً» [1] .

❖ ❖ ❖ ❖ ❖

الصفة السلبية

(٢)

أنّه ليس محلاً لقيام الحوادث بذاته

قد ثبت بضرورة العقل استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى بمعنى أنه يستحيل طروء الحوادث على ذاته كالنوم واليقظة والحركة والسكون ويستدلّ عليه:

أولاً: لو كانت ذاته محلاً للحوادث للزم تغيّره لأنّ كل شيء تطرأ عليه الحوادث يتغيّر، مثاله الممكنات التي تتغير وتنفعل كلّما طرأ عليها شيء، ولازم التغيّر الإمكان وهذا ينافي الوجوب.

ثانياً: إن المقتضي للحادث إن كان ذاته كان أزلياً، وإن كان غيره كان الواجب مفتقراً إلى الغير وهو محال.

ثالثاً: هذا الطارىء على الذات إنْ كان صفة كمالٍ فإنه يستحيل خلوّ الذات عنها، لأنّ الذات المقدّسة لا تخلو من أي كمالٍ فيلزم أن تكون هذه الصفة عين الذات أصالةً، وإن كان صفة نقص فاتّصاف الذات به أيضاً مستحيل لتنزّه الذات عن كل نقصٍ فلا يمكن أنْ يطرأ على الذات.

---

[1] الأسفار الأربعة: ج٨، ص١٠٣.



الصفة السلبية

(٣)

أنه ﷻ ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر

لو اتّصف سبحانه بهذه الصفات الطارئة لافتقر إلى المكان، ولامتنع انفكاكه من الحوادث فيكون حادثاً وهومحال.

وعلى هذا المعتقد عامة العدلية، وخالفهم بذلك بعض المتلبّسين بالإسلام يُطلق عليهم لقب «المجسّمة» أتباع داوود الظاهري وأحمد بن حنبل ومالك والكرامية حيث اعتقدوا أن الله تعالى جسم له طول وعرض وعُمق، بل التحقيق أنْ يُقال: هو أنّ عامّة الفرق الأشعرية تعتقد بالتجسيم وذلك لاعتقادهم بصحّة رؤية الله تعالى بالبصر يوم القيامة، ونحن الشيعة الإمامية ننكر عليهم ذلك بالحجّة والدّليل.

ونستدل على المدّعى:

أولاً: لو كان سبحانه جسماً أو عرضاً لكان ممكناً، وهو خُلُف كونه واجب الوجود؛ فيثبت المطلوب ويبطل نقيضه.

بيان ذلك:

إنّا نعلم بالضرورة أن كل جسم هو مفتقر إلى مكان، وكل عرض هو مفتقر إلى محلٍ أو حيّزٍ، والمحل غير الجسم والعرض، فيفتقران حينئذٍ إلى غيرهما وهما المحل والحيّز، والمفتقر إلى غيره ممكن، ولو كان الباري عزّ وجلّ جسماً وعرضاً لكان ممكناً وهو باطل.

ثانياً: أنه لو كان جسماً أو عرضاً أو جوهراً لكان حادثاً وهو محال.

بيان ذلك:

إن كل جسم لا يخلو من الحوادث، وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث: فلأن الحادث لو لم يكن حادثاً لكان قديماً، وقد دل الدليل على بطلان كون الحادث قديماً، فلو كان الله سبحانه جسماً لكان حادثاً لكنه قديم فيجتمع النقيضان وهما القدم والحدوث وهذا باطل.

إضافةً إلى ذلك فإنه لو كان جسماً استدعى وجوده في محل وجهة مما يعني افتقاره إلى تلك الجهة أو المحل، لكن افتقاره إليه محال فيكون حلوله في شيء محالاً قطعاً، ويستحيل أيضاً وجوده في جهة كالعلوّ والسفل وغيرهما وإلاّ لافتقر إليها لأنّ كل ما هو في جهة يفتقر إليها ضرورةً.



الصفة السلبية

(٤)

يستحيل عليه تبارك وتعالى الرؤية البصرية

فوجوب الوجود يقتضي نفي الرؤية البصرية لأنّ كل مرئي فهو ذو جهةٍ، لأنه إما مقابل أو في حكم المقابل كالنظر إلى المرآة، فيكون جسماً وهو محال.

وقد تقدم في بحث سابق استحالة الرؤية البصرية عليه تعالى فلا نعيد.



الصفة السلبية

(٥)

ليس له شريك في مُلكه

اتفق المسلمون كافة على أنه تعالى واحدٌ لا شريك له أبداً، ويُستدلّ على ذلك بدليلين:

الأول: العقل.

الثاني: النقل.

أما العقل: فبتقريرين:

التقرير الأول:

فلما تقدم من وجوب وجوده تعالى الدالّ على وحدته، ولو فُرض معه شريك للزم فساد نظام الوجود وهو خُلْف صلاحه.

بيان ذلك:

لو فرضنا وجود شريك للمولى عزّ شأنه، وتعلّقت إرادة أحدهما بإيجاد جسم متحرّك فلا يخلو إما أن يكون للآخر إرادة سكونه أو لا؟ فإن أمكن سكونه فلا يخلو إما أن يقع مرادهما فيلزم اجتماع المتنافيين . أي السكون والحركة في آن واحد حيث إن الإله الأول يريده متحرّكاً والثاني يريده ساكناً . وهو واضح البطلان وبيّن الفساد.

أو لا يقع مرادهما: فيلزم خلوّ الجسم عن الحركة والسكون، أو يقع مراد أحدهما ففيه فسادان:

الأول: الترجيح   بلا مرجِّح بمعنى إن وقع مراد أحدهما دون صاحبه في حين أنَّهما متساويان يعدُّ هذا الأمر ترجيحاً بلا مرجّح، فلا بُدّ من مرجّح لوقوع أحد المرادين؛ فهذا المرجّح إما أن يكون القدرة كأنْ يكون أحدهما أقدر من الآخر فيثبت المطلوب.

وإما أن يكون المرجّح تساويهما في كل شيء، وهو خُلْف كونه مرجّحاً بل لا يُسمّى ترجيحاً.

الثاني: عجز الآخر؛ أي إنْ لم يمكن للآخر إرادة سكون الجسم المتنازع عليه، فيلزم عجزه إذ لا مانع إلاّ تعلّق إرادة ذلك الغير، لكن عجز الإله محال، والترجيح بلا مرجح باطلٌ، فيلزم فساد النظام وهو باطل أيضاً.

يُطلق على هذا الدليل بـ"برهان التمانع" من باب امتناع وجود إلهين معاً في الكون وقد أشار القرآن إليه بالقول:

﴿**لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدَتا**﴾ [الأنبياء:٢٣].

وهناك صيغة أخرى لدليل التمانع ذكره العلاّمة المجلسي ﵀[١].

التقرير الثاني:

إنه لو كان في الوجود واجب وجودٍ آخر لتشاركا في مفهوم كون كل واحدٍ منهما واجب الوجود، ولامتاز كلُ واحدٍ بأمر مغاير لما فيه اشتراكهما وإلاّ لما كانا اثنين بل واحداً، وحينئذٍ يكون كل واحدٍ منهما مركّباً مما به الاشتراك ومما به الامتياز، وكلُ مركّبٍ ممكن، فيكونان ممكنين، والفرضُ أنهما واجبان وهذا خلف.

توضيح التقرير:

لو كان هناك إلهٌ واجب الوجود غيره تعالى فاللازم أنّ هذين الإلهين يشتركان في صفة واجب الوجود، وكلّما كان ما به الاشتراك يلزم أنْ يكون ما به الامتياز وإلاّ لم يكونا شيئين بل هما شيء واحد وهو المطلوب، وإذا حصل ما به الامتياز والتخالف صار كلُّ واحدٍ منهما مركَّباً، والتركّب يستلزم الإمكان فيثبت المطلوب وهو أن نفس صفة وجوب الوجود تنفي الشريك لله تعالى.

---

[١] لاحظ: بحار الأنوار: ج٣، ص٢٣١.

وأما النقل:

يراد منه الأدلّة السمعية من الكتاب والسنّة وهي أكثر من أن تحصى كلها ترشد إلى حكم العقل القاضي باستحالة وجود شريك للمولى عزّ ذكره وعلا مجدُهُ.

فالكتاب الكريم مشحون بالآيات الدالّة على الوحدانية ونبذ الشرك والصنمية وعبادة الأوثان منها قوله تعالى:

﴿**وإلهكم إله واحدٌ لا إله إلاّ هو الرّحمان الرّحيم**﴾ [البقرة:١٦٤].

﴿**الله لا إله إلاّ هو الحيّ القيّوم**﴾ [البقرة:١٥٦].

﴿**لله ما في السَّماوات والأرض**﴾ [البقرة:٢٨٥].

﴿**وما من إله إلاّ الله**﴾ [آل عمران:٦٣].

﴿**قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلاّ الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتّخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله فإنْ تولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون...**﴾ [آل عمران:٦٥].

﴿**إنّ الله لايغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً**﴾ [النّساء:٤٩].

وأما السنّة المطهرة فمنها:

الرواية الأولى:

عن هشام بن الحكم قال:

إنّ زنديقاً سأل الإمام الصادق عليه السلام: لِمَ لا يجوز أن يكون صانع العالم أكثر من واحد؟

قال أبو عبد الله عليه السلام لا يخلو قولك: أنهما اثنان من أن يكونا قديمين قويّين، أو يكونا ضعيفين، أو يكون أحدهما قويّاً والآخر ضعيفاً، فإنْ كانا قويين فلِمَ لا يدفع كلُّ واحدٍ منهما صاحبه ويتفرّد بالربوبية؟ وإنْ زعمت أنّ أحدهما قويّ والآخر ضعيف ثبت أنه واحد .كما نقول . للعجز الظاهر في الثاني، وإنْ قلت: أنهما اثنان لم يخل من أن يكونا متّفقين من كل جهة، أو مفترقين من كل جهة، فلمّا رأينا الخلق منتظماً والفلك جارياً واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر دلّ صحة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على أنّ المدبّر واحد[1].

---

[1] بحار الأنوار: ج٣، ص٢٣٠.

الرواية الثانية:

عن هشام بن الحكم مثله وزاد فيه: ثم يلزمك إنْ ادّعيت اثنين فلا بدّ من فرجة حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما فيلزمك ثلاثة، وإنْ ادّعيت ثلاثة لزمك ما قلنا في الاثنين حتى يكون بينهم فرجتان فيكونوا خمسة، ثم يتناهى في العدد إلى ما لا نهاية له في الكثرة [1].

الرواية الثالثة:

عن هشام بن الحكم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما الدليل على أن الله واحد؟.

قال عليه السلام: اتّصال التدبير وتمام الصنع كما قال عزّ وجلّ: لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا [2].

الرواية الرابعة:

ما أوصى به أمير المؤمنين ابنه الإمام الحسن عليه السلام:

واعلم أنّه لو كان لربّك شريك لأتتك رسله، ولرأيت آثار ملكه وسلطانه، ولعرفت صفته وفعاله، ولكنّه إله واحد كما وصف نفسه، لا يضادُّه في ذلك أحد ولا يحاجُّه وأنه خالق كل شيء [3].

تنبيه: لا يخفى على اللبيب أن خطاب أمير المؤمنين عليه السلام لابنه الحسن عليه السلام في هذه الرواية من باب إيّاك أعني واسمعي يا جارة، وذلك لتنزّه المعصوم عليه السلام عن مطلق الجهل لا سيما فيما يتعلق بالتوحيد.



(1) نفس المصدر السابق: ج٣، ص٢٣٠.

(2) بحار الأنوار: ج٣، ص٢٢٩.

(3) نفس المصدر: ج٣، ص٢٣٤.

الصفة السلبية

(٦)

أنه تعالى ليس في جهة

وجوب وجوده يقتضي أن لا يكون في جهةٍ لأنّ الضرورة قاضية بأن كل ما هو في جهة فإما أن يكون لابثاً فيها أو متحركاً عنها وهما من لوازم الحدوث، وعلى هذا فهو لا ينفك عن الحوادث، وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث.

وقد خالف العقلاءَ جماعةٌ من الأشاعرة وأصحاب أبي عبد الله بن الكرّام حيث قالوا أنه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها، وقال قوم منهم أنه تعالى على العرش كما يقول المجسّمة واستدلّوا عليه بآيات متشابهات منها قوله تعالى:

﴿**الرّحمان على العرش استوى**﴾ [طه:٦].

إضافةً إلى أن المؤمن إذا دعا رفع يديه إلى السماء.

يلاحظ على هذا:

أولاً: إن الاستواء على العرش كناية عن تسلُّط القدرة الإلهية وإحاطتها الكاملة بعوالم الوجود، ونفوذ أمره وتدبيره لجميع الكائنات على الإطلاق.

«والعرش» لغةً كناية عن القدرة غالباً كأن يقال: فلانٌ قد أنزلوه عن عرشه أو أزاحوه عنه أي أنهم قد أنهوا حكمه وقدرته لأنه كان جالساً على كرسي كبير، إذْ إن الجلوس على الكرسي ليس له أيّة ميزة أو خصوصية للتسلط.

فقد ورد عن مولى الثقلين عليه السلام في حديث ﴿**الرّحمان على العرش استوى**﴾ [١].

قال: استوى تدبيره وعلا أمره.

---

[١] تفسير الميزان: ج١٤، ص١٢٨؛ نقلاً عن الإحتجاج.

وعن الحسن بن راشد قال: سُئل أبو الحسن موسى عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿**الرّحمان على العرش استوى**﴾ قال عليه السلام: استولى على ما دقّ وجلّ [٢].

إضافةً إلى أن المحكمات من الآيات كقوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ [الشورى:١٢].

وقوله: ﴿**سبحان الله عمّا يصفون**﴾ [الصّافات:١٦٠].

تدلُّ على انتفاء الجسم وخواصه عنه تعالى فينفي عنه العرش الذي وصفه لنفسه ﴿**الرّحمان على العرش استوى**﴾.

ثانياً: إن الاستواء على العرش يعني كونه في جهة يُشار إليها واحتياجه لها فيكون محدوداً وحادثاً فلا يكون واجباً.

ثالثاً: وأما ما قيل من رفع الأيدي إلى السماء، فلأنّ البركات الإلهية إنما تنزل من السماء إلى الأرض، ولانشداد الداعي بالفطرة إلى السماء وجهة الفوق والعلوّ المشيرة إلى القوة والاقتدار، لذا ورد أن رفع اليدين إلى السماء لأنها موضع الرزق.

ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قال:

إذا فرغ أحدكم من الصلاة فليرفع يديه إلى السماء لينصب في الدعاء.

فقال ابن سبأ: يا أمير المؤمنين أليس اللهفي كل مكان؟.

قال عليه السلام: بلى، قال: فَلِمَ يرفع يديه إلى السماء؟.

فقال عليه السلام: أوما تقرأ: ﴿**وفي السَّماء رزقكم وما توعدون**﴾ [الذاريات:٢٣] فمن أين يطلب الرزق إلاّ من موضع الرزق، وموضع الرزق وما وعد الله السماء [١].



[٢] تفسير الميزان: ج١٤، ص١٢٨.

[١] الصّدوق، علل الشرائع: ج٢، ص٤٠.

الصفة السلبية

(٧)

أنه تبارك وتعالى ليس بمحتاج

أي أنه تعالى غنيٌّ عن العالمين غير محتاج لأحدٍ منهم على الإطلاق لأنّ وجوب وجوده دون غيره يقتضي استغناءه وافتقار غيره إليه، فالله سبحانه لا يحتاج إلى غيره لا في ذاته ولا في صفاته، ولو كان محتاجاً لزم افتقاره فيكون ممكناً تعالى عن ذلك، بل هو المستغني عن مجموع ما عداه، فالكل رشحة من رشحات جوده وكرمه.



الصفة السلبية

(٨)

أنه تبارك وتعالى لا يتّحد بغيره

والاتحاد بحسب المجاز صيرورة شيئين شيئاً واحداً بأن يعدم عن الأول شيء ويحدث فيه آخر، كما يقال: صار الماء هواءً، فإنّ الصورة المائية زالت واتصفت مادته بالصورة الهوائية، أو بأن يمتزج شيئان ويحدث صورة ثالثة مغايرة للأولى كما يقال: صار الخشب سريراً، أو كصيرورة التراب طيناً بإضافة الماء إليه.

وأما الاتحاد بحسب الحقيقة فهو صيرورة الشيئين الموجودين شيئاً واحداً لكن لا بأحد المعنيين المذكورين، بل بأن تنتفي الذاتان وتتحد إحداهما بالأخرى.

والصنف الأول من الاتحاد فهو وإنْ كان ممكناً في حق غيره سبحانه إلاّ أنه مستحيل عليه تعالى لاستحالة انفصاله وصيرورته جزءاً من غيره.

وأما الصنف الثاني، فقد أجازه بعض المنتسبين إلى الحكمة فقالوا: انه تعالى جائز في حقه تعالى لأنه إذا عقل شيئاً اتحدت ذاته بذلك الشيء المعقول.

ووافقهم عليه النصارى معتقدين بالأقانيم الثلاثة ـ الأب ـ الابن ـ روح القدس ـ واتّحد ناسوت المسيح باللاهوت.

وقال جمع من المتصوفة:

إذا وصل العارف نهاية مراتبه انتفت هويتُهُ وصار الموجود هو الله وحده، وتُسمى هذه المرتبة عندهم بـ «الفناء في التوحيد».

يورَدْ عليهم:

الإيراد الأول:

إنّ الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد بالمعنى المذكور لاستلزامه التركيب في ذاته المفروض كونه بسيط الحقيقة من كل الجهات، والتركيب من علائم المادة والخالق العظيم غير مادي.

الإيراد الثاني:

إن حقيقة الاتحاد عبارة عن صيرورة الشيئين المتغايرين شيئاً واحداً وهو مستحيل في ذاته لأنّ المتّحدين بعد اتّحادهما إنْ بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد، وإن صارا معدومين ووجد ثالث فلا اتّحاد، بل إعدامٌ لشيء وإيجادٌ لآخر، وإنْ عُدِمَ أحدهما وبقي الآخر فلا اتّحاد لأنّ المعدوم لا يتّحد بالموجود، وإذا بان وظهر أنّ الاتحاد محالٌ في نفسه استحال إثباته له تعالى.

- وبهذا يُعْلَم أن ما ادّعاه المسيحيون والحلوليون ما هو إلاّ سراب يحسبه الظمآن ماءً وما هو بماء.

هذه بعض الصفات السلبيّة وإلاّ فهي كثيرة، ولكن كل صفة تُشبّه الباري عزّ شأنه وتنسب إليه النقص، فهي صفة منفية عنه ويجب تنزيهه عنها، وما ورد في الكتاب أو السنّة من ظواهر المتشابهات لا بدّ من حمله على غير ظاهره وتأويله بما يوافق ساحة قدسه.



الباب الرّابع

عقيدتنا بالعدل

قال المصنِّف :

ونعتقد أن من صفاته تعالى الثبوتية الكمالية أنّه عادل غير ظالم، فلا يجور في قضائه ولا يحيف في حكمه، يثيب المطيعين، وله أنْ يجازي العاصين [١] ، ولا يكلف عباده ما لا يطيقون، ولا يعاقبهم زيادة على ما يستحقّون. ونعتقد أنّه سبحانه لا يترك الحسن عند عدم المزاحمة [٢] ، ولا يفعل القبيح، لأنه تعالى قادر على فعل الحسن وترك القبيح، مع فرض علمه بحسن الحسن وقبح القبيح، وغناه عن ترك الحسن وعن فعل القبيح، فلا الحسن يتضرّر بفعله حتى يحتاج إلى تركه، ولا القبيح يفتقر إليه حتى يفعله وهو مع كلّ ذلك حكيم لا بدّ أن يكون فعله مطابقاً للحكمة وعلى حسب النظام الأكمل.

فلو كان يفعل الظلم والقبح . تعالى عن ذلك . فإنّ الأمر في ذلك لا يخلو عن أربع صور:

١ . أن يكون جاهلاً بالأمر، فلا يدري أنّه قبيح.

---

[١] قول المصنّف: "وله أنْ يجازي العاصين" مشروط بكون العاصي مؤمناً به وبأنبيائه وأوليائه ، ولا يُراد بالعاصي الكافر والملحد والمنافق؛ وذلك لأنّ إسقاط العقاب عن هؤلاء خلاف العدل الإلهي الدال على إعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه وليس مساواة الجميع مع بعضهم بعضاً، فإنّه مخالفٌ لما ورد منه من الوعيد بإنزال العقاب الشديد بالكافرين والمنافقين، فمساواتهم بالمؤمنين حينئذٍ يُعتبر مخالفاً لعدله، فلا بدّ حينئذٍ من حمل التخيير في المجازاة على المؤمن العاصي الذي استحقّ التعذيب لعصيانه بأركانه دون جنانه، وهذا التعذيب حقٌّ للمولى وله إسقاطه وهو إحسانٌ منه ضمن مواصفات خاصّة بمن يستحقّ العفو إمّا بالشفاعة أو بغير ذلك.

[٢] أي إذا خلا الحُسْن من جهات المفسدة فإنّه يوجده.

٢ . أن يكون عالماً به، ولكنه مجبور على فعله وعاجز عن تركه.

٣ . أن يكون عالماً به، وغير مجبور عليه ولكنه محتاج إلى فعله.

٤ . أن يكون عالماً به، وغير مجبور عليه ولا يحتاج إليه، فينحصر في أنْ يكون فعله له تشهياً وعبثاً ولهواً.

وكل هذه الصور محال على الله تعالى، وتستلزم النقص فيه، وهو محض الكمال، فيجب أنْ نحكم أنّه منزّه عن الظلم وفعل ما هو قبيح.

غير أن بعض المسلمين جوّز عليه تعالى فعل القبيح تقدّست أسماؤه، فجوّز أن يعاقب المطيعين ويدخل الجنة العاصين بل الكافرين، وجوّز أن يكلّف العباد فوق طاقتهم وما لا يقدرون عليه ومع ذلك يعاقبهم على تركه، وجوّز أن يصدر منه الظلم والجور والكذب والخداع، وأن يفعل الفعل بلا حكمة وغرض ولا مصلحة وفائدة، بحجة أنّه لا يسأل عمّا يفعل وهم يسألون.

فربّ أمثال هؤلاء الذين صوّروه على عقيدتهم الفاسدة: ظالم جائر سفيه لاعب كاذب مخادع، يفعل القبيح ويترك الحسن الجميل. تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، وهذا هو الكفر بعينه. وقد قال الله تعالى في محكم كتابه:﴿**وما الله يريد ظلماً للعباد**﴾ ، وقال: ﴿**والله لا يحبّ الفساد**﴾، وقال: ﴿**وما خلقنا السَّماوات والأرض وما بينهما لاعبين** ﴾، وقال: ﴿ **وما خلقت الجنّ والإنس إلاّ ليعبدوني**﴾إلى غير ذلك من الآيات الكريمة. سبحانك ما خلقت هذا باطلاً.



أقول: البحث في العدل عبر جهات:

الجهة الأول: معنى العدل:

العدل: لغةً [1] بمعنى التسوية بين شيئين، ومنه العديل الذي يعادلك في المحمل أو في الوزن والقدر، وفلان يعدل فلاناً أي يساويه، والاعتدال: توسّط حالٍ بين حالين في كمٍّ أو

[1] لسان العرب: ج١١، ص٤٣٣. ومجمع البحرين: ج٥، ص٤٢١.

كيف، وعدّلته فاعتدل: أي أقمته بعد إمالته واعوجاجه، ومن معاني العدل: الإستقامة في الحكم، والعدل من الناس هو: المرضي قوله وحكمه، والعدل الذي لم تظهر منه ريبة أو هو مَن لا يميل به الهوى فيحور في الحكم وهو في الأصل مصدر سمي به فوضِع موضع العادل وهو أبلغ منه، وفلان من أهل المعدلة أي من أهل العدل، وعكسه الجور.

وبالجملة؛ فالعادل مَنْ لم يمل به الهوى فيجور في حكمه، وفي الحديث: «**من المنجيات كلمة العدل في الرضا والسخط**».

فالعدل ضدّ الظلم، وعدل الله تعالى ـ بحسب الإصطلاح الكلامي ـ هو تنْزيه الله تبارك وتعالى عن الظلم. والظلم هو التعدّي ووضع الشيء في غير موضعه الذي يليق به، فمَن وضع الشيء في موضعه يُسمَّى عادلاً، وحيث إنّه تعالى لا يتصف بالظلم لكونه نقصاً، والمفروض أنّه تعالى كاملٌ وليس ناقصاً، لذا فهو عادلٌ فلا يتصف بصفات الظالمين فلا يفعل القبيح ولا يجبر العباد على الطاعة أو العصيان وسيجزيهم بما عملوا إمّا ثواباً وإمّا عقاباً؛ فلا جور في قضائه ولا حيف في حكمه ولا يكلّف عبادَه بما لا يطيقون، ويعاقبهم على ما يستحقون.

إتّضح ممّا تقدّم أنّ: العدل هو الاستقامة في الحكم، وأنّ العادل هو المرضي في حكمه، وهذا يعني أنّ العادل هو الحكيم الذي يضع كل شيء موضعه.

فعلى هذا يكون له معنيان:

الأول: عدم الميل إلى الهوى.

الثاني: الحكيم.

فعلى التعريف الأول: يكون قد استُعملتْ كلمة «العدل» بالعرف العام بمعنى «رعاية حقوق الآخرين» في مقابل الظلم وهو «الاعتداء على حقوق الآخرين».

وعلى التعريف الثاني: يكون مفهوم «**العدل**» أوسع من مفهوم التعريف الأول، لأنّ لفظ «**الحكمة**» يُطلق على معنيين:

الأول: إتقان الفعل وإحكامه؛ بحيث يضعه في موضعه اللائق به، فلا يفعل قبيحاً، ولا يخلّ بواجبٍ.

الثاني: معرفة الأشياء قبل وجودها، فيكون مرادفاً للعلم، ولا يبعد أن يكون تعريف العدل مشمولاً للمعنى الأوّل للحكمة المرادفة لكلمة «العدل».

وأما تفسيره بمعنى التسوية بين شيئين فلا يعني ذلك أنه تعالى يجب أن يخلق المخلوقات بصورة متساوية فيخلق للإنسان قروناً وأجنحة أسوةً له بالحيوانات بل إنّ مقتضى حكمة الخالق العظيم تستدعي أن يخلق العالم بصورة تترتّب عليها أكثر ما يمكن تحققه من الخير والكمال، فليس من العدل والحكمة أن يساوي المعلّم بين طلاّبه بحيث يتخذ موقفاً واحداً من جميع طلابه فيساوي بين الجميع في التأديب أو التشجيع فلا يفرّق بين النشيط والكسول والذكي والبليد، أيضاً ليس من العدل أن يساوي القاضي بين المتخاصمين في المال المتنازع عليه لأن ذلك يعدُّ ظلماً، فمن العدل أن يعطي كلّ ذي حقٍ حقه.

الجهة الثانية: هل العدل صفة ذاتٍ أم صفة فعل؟:

اختلف المحققون من متكلّمي الإماميّة في ذلك، فذهب المشهور إلى أنها صفة فعلٍ، ويظهر من جماعة أنها من صفات الذات المقدّسة، ووافقهم العلاّمة المظّفر ﷺ حيث عدّه في صدر الفصل الأول من الإلهيات أنه من الصفات الثبوتية الكمالية النفسية لا الإضافية، ولما ذكره في هذا الباب من أن صفاته الكمالية أنه تعالى عادل غير ظالم.

لكن يورد عليه:

إنْ قلنا إنّ العدل بمعنى المقابل للظلم فيكون صفة فعلٍ لا صفةَ ذاتٍ وذلك لأنه على هذا التفسير إعطاء كل ذي حقٍّ حقه، ومعلوم أن الإعطاء لا يكون قبل إيجاد الخلق، لأنّ الإعطاء منتزع من مقام الفعل، فلا إعطاء قبل الإيجاد، فهو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، فعلى هذا لا يصح أن يكون «العدل» من صفات الذات.

لكنّ هذا الإيراد ليس وارداً على المصنّف بل يمكن توجيه اعتقاده كون العدل من الصفات الذاتية باعتبار كون العدل عنده مرادفاً للحكمة، فيكون العدل على وزان الحكم، بمعنى العلم ومعرفة الأشياء على حقائقها ووضعها في المواقع اللائقة بها وبهذا قال نصير الدين الطوسي وتلميذه العلاّمة الحلّي "رحمهما الله تعالى":

«إن وجوب الوجود يقتضي وصف الله تعالى بالحكمة لأنّ الحكمة قد يعني بها معرفة الأشياء، وقد يُراد بها صدور الشيء على الوجه الأكمل ولا عرفان أكمل من عرفانه.. فإن أفعاله تعالى في غاية الإحكام والإتقان».

فخلاصة كلامهما "رحمهما الله" **أنّ للحكمة معنيين:**

الأول: معرفة الأشياء قبل إيجادها في الخارج ووضعها في مواضعها اللائقة بها.

الثاني: استحكام وإتقان الفعل.

فلو فسّرنا «العدل» بالمعنى الأول للحكمة، فلا ريب يكون صفة ذات، ولو فسّرناه بالمعنى الثاني يكون صفة فعلٍ.

والتحقيق أنْ يُقال: إنّ العدل هو كما ذهب إليه المشهور من كونه صفة فعل]، لكون العدل من آثار التوحيد في الحاكمية المتعلقة بشؤون الخلق؛ لأنّ الحكيم على وزن فعيل بمعنى مُفْعل كأليم بمعنى مؤلم، ومعنى الإحكام في حقّ الله تبارك وتعالى في خلق الأشياء هو إتقان التدبير فيها وحسن التقدير لها بحيث تدلّ على قدرة الصانع وعلمه، من هنا ورد في القرآن الكريم التفريق بين العليم والحكيم كما في قوله تعالى في سورة التوبة في الآية الثامنة والعشرين: ﴿**إن الله عليم حكيم**﴾ فالتفرقة تُشعِر بأنّ العلم غير الحكمة، ولو كانا بنفس المعنى لما صحّت المغايرة، وتتأكد المغايرة بحسب التعريف الوارد بأنّ الحكمة هي إتقان الفهل وهو ما أفادته الآية السّابعة من سورة السّجدة قوله تعالى: ﴿**الذي أحسن كلّ شيءٍ خلقه**﴾ حيث يُراد منه الإحكام في الصنع بحيث يتنَزَّه عن فعل ما لا ينبغي، فيتعيّن كونه حكيماً في أفعاله التي هي من آثار الصفات الفعلية لا الذاتية كما ذهب إليه المصنِّف؛ فتأَمَّلْ.

الجهة الثالثة: في المثوبة والعقوبة:

أُثيرت مسألة هي: هل أنه سبحانه يثيب على الطاعات ويعاقب على المعاصي بمقتضى عدله أم بلطفه؟.

ظاهر كلام المصنّف رحمه الله أنه تعالى يثيب على الطاعات بمقتضى عدله، حيث إن الإخلال بالإثابة على الطاعات يُعدُّ ظلماً يتنزّه عنه الباري عزّ وجلّ، وأما عقاب العاصي فإنه جائز وليس واجباً عليه تعالى.

وقد أشكل عليه البعض:

بأن الإثابة على الطاعات من باب التفضّل دون الاستحقاق، إذ العبد وعمله لمولاه، فلا يملك شيئاً حتى يستحق به الثواب، اللهمّ إلاّ أن يقال: إن الله سبحانه اعتبر من باب الفضل عمل العباد ملكاً لهم ثم بعد فرض ملكيتّهم لعملهم جعل ما يثيبهم في مقابل عملهم أجراً له كما ورد في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ**﴾ [التوبة:١١٢]، حيث عدّه سبحانه بعد التفضّل المذكور واعتبار مالكيتهم يستحقون الثواب بالإطاعة» [١].

لكن يرد على المستشكل:

إنّ التفضل أعمّ من الاستحقاق، إذ قد يتفضَّل سبحانه على غير المستحق كتفضُّله على المذنبين بالعفو والرحمة، فهم ليسوا مستحقين لنيل الرحمة إلاّ أن جوده ورحمته ورأفته اقتضت أن يتفضّل عليهم بالعفو والمغفرة، فالتفضل من لوازم رحمته وحكمته، وسبب عفوه عن المذنب التارك للعمل هو من أجل ما يحمل هذا المذنب من اعتقاد قلبي، فغير المعتقد بالله وبرسوله وما أُنزل على رسوله من اعتقادات حقه لا سيما المتعلقة بولاية العترة الطاهرة، لا يكون مشمولاً للعفو والتفضل.

فالمستحق للثواب بمقتضى عدله إنما هم المخلصون من أوليائه وأنبيائه وأما من دونهم فإن الرحمة تشملهم تفضلاً لا استحقاقاً لأنّ المرء ما لم يصل لمرحلة الخلوص الكلي فلا يستحق الثواب إلاّ رأفةً ورحمة به منه تعالى، لأنه بحسب ما ارتكب من الذنوب وعدم إتيانه لأجزاء العبادات كما هي عليه واقعاً يستدعي أن ينال من الرحمة بمقدار ما توجّه للباري بالعبادة،وهذا ما أشارت إليه كلماتهم صلوات اللهعليهم أجمعين، فها هو أمير المؤمنين عليه السلام يُعلّم عباد الله كيف يتصاغرون أمام العظمة الإلهية قال عليه السلام:

«اللهم أحملني على عفوك ولا تحملني على عدلك» [١].

وقال سيد الساجدين الإمام علي بن الحسين عليهما السَّلام:

---

[١] محسن الخرازي/بداية المعارف:ص١٠١.

[١] علي أنصاريان، موضوعات نهج البلاغة:ص١٣٢.

« اللهم خلّصني مما يحكم به عدلك... فإنك إن تكافني بالحق تهلكني» «اللهم إن تعذبني هو يا رب منك عدلٌ».

«يا من ضمن لهم إجابة الدعاء ويا من وعَدَهم على نفسه بتفضُّله حُسن الجزاء...».

«واحملني بكرمك على التفضُّل ولا تحملني بعدلك على الاستحقاق فما أنا بأوّل راغبٍ رغب إليك فأعطيته وهو يستحق المنع ولا بأوّل سائل سألك فأفضلت عليه وهو يستوجب الحرمان...».

«اللهم إن تشأ تعذّبنا فبعدلك فإنه لا طاقة لنا بعدلك» [٢].

فإن أثاب سبحانه فبتفضله ولا يعني ذلك أنه يدخل المؤمنين العاصين النار مخلَّدين فيها؛ لأنّ ذلك يُعدّ ظلماً يتنَزّه عنه الباري بل له أنْ يعذّبهم مدّةً مقرَّرةً، ثمّ يدخلهم الجنّة راضياً منهم العمل اليسير مع بقاء الاعتقاد موجوداً لديهم فبذلك يتفضّل عليهم بالمغفرة والثواب.

أما مسألة أن له أنْ يجازي العاصين لا أن يكون واجباً عليه بحكم العقل فبوجهين:

عقليٌ ونقلي.

أما الدليل العقلي فبأمرين:

الأول: فلأنّ العقاب حقه تعالى فجاز إسقاطه، والمقدمتان ظاهرتان، **أما الأولى** فواضحة إذ إن العقاب مختص به عزّ وجلّ وبيده وضعه ورفعه. **وأما الثانية**: فلأنه لا ضرر عليه تعالى في تركه العقاب على مستحقه.

الثاني: فلأنّ العقاب ضرر بالمكلّف ولا ضرر في تركه على مستحقه، وكل ما كان كذلك كان تركه حسناً، أما أنه ضرر بالمكلّف فضروريٌ، وأما عدم الضرر عليه تعالى في تركه العقاب فقطعيٌ لأنه تعالى غنيٌ بذاته عن كل شيء.

أما الدليل النقلي:

فما ورد في الكتاب الكريم بالعفو عن العاصين المتحققة فيهم شروط معيّنة.

---

(٢) محمّد حسين المظفر، الدّليل على موضوعات الصحيفة السجادية:ص٢٩.٣٠.

قال تعالى: ﴿**إنّ الله لا يغفر أن يُشرَك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**﴾ [النّساء: ٤٩].

وللحديث المتفق عليه عن النبي ﷺ:

«ادّخرتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي».

الجهة الرابعة: القُبْح والحُسْن العقليين:

نَشَبَ الخلاف بين الإمامية والأشاعرة في مسألة العدل الإلهي وأفعاله عزّ وجلّ في أنه هل بإمكان العقل التوصل ـ من دون الرجوع إلى الكتاب والسنّة ـ إلى ضوابط للأفعال، يحكم على أساسها بلزوم القيام بهذا الفعل وترك الفعل الآخر، فهل يمكن مثلاً أن يحكم العقل بأنّ الظلم قبيح والمعروف جميلٌ أم أن أمثال هذه الأحكام من مختصات الوحي فقط؟.

فيه رأيان:

الأول: للإمامية وتبعهم المعتزلة، قالوا إنّ العقل قادر على إدراك الحُسن والقبح من دون الرجوع إلى الكتاب والسُنّة، نعم هما يُرشدان إلى حكم العقل.

الثاني: للأشاعرة، قالوا إنّ العقل لا يدرك الحُسْنَ والقبح وإنما الحُسْنُ ما حسّنه الشارع المقدّس، والقبح ما قبّحه كذلك، وهذا ما يُسمى بمسألة الحسن والقبح العقليين، لذا ذهب شيخهم الأكبر أبو الحسن الأشعري إلى الاعتقاد إلى أن تحكيم العقل في باب التحسين والتقبيح يستلزم نفي حرية المشيئة الإلهية وتقييدها بشرطٍ وقيدٍ، إذ على القول بهما يجب أن يفعل سبحانه ما هو الحسن عند العقل، كما عليه عزّ وجلّ الاجتناب عمّا هو القبيح عنده، فلأجل التحفظ على إطلاق المشيئة الإلهية لا حسنَ إلاّ ما حسّنَهُ الشارع المقدس، كما لا قبيح إلاّ ما قبّحه، فله سبحانه أنْ يؤلم الأطفال في الآخرة ويعدُّ ذلك منه حسناً.

وقال في موضع آخر:

ولا يقبح منه "أي من الله" أن يعذّبَ المؤمنين، ويدخل الكافرين الجنان، وإنما نقول إنه لا يفعل ذلك لأنه أخبرنا أنه يعاقب الكافرين وهو لا يجوز عليه الكذب في خبره [1].

فنفي الأشعري لمسألة التعديل والتجوير "نسبةً للعدل والجور" العقليين، وأخذه بالشرعيين فقط مما يثير الدهشة والحيرة مع أن المسألة مما تبانى عليها العقلاء من كل دين، فلا تجد إنساناً على وجه البسيطة لا ينكر قبح الظلم والإساءة إلى البريء أو المؤمن المسالم.

الأسباب المستدعية للإنكار:

لعلّ الأسباب التي استدعت أو دفعت بالأشعري إلى هذه العقيدة وجهان:

الأول: المد المعتزلي القائل بتحكيم العقل على الشرع وإخضاعهم الدين له حتى صاروا يؤولون بعض ما لا ينطبق من الشرع على أصولهم العقلية، فصار ذلك الإفراط دافعاً للأشعري إلى التفريط والتورّط في مغبة إعدام العقل وإبعاده عن ساحة الإدراك على الإطلاق.

الثاني: تبريرهم لمسألة الجبر، وأن الإنسان مجبرٌ على أفعاله، «وأن الفواحش والقبائح كلها صادرة عنه تعالى لأنه لا مؤثر غيره» [2].

وقد عبّروا عن مسألة الجبر بالكسب بمعنى أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى خيرها أو شرها، والعبد هو الكاسب أي القابل للخير والشرّ أي أن أفعال العباد لا تتعلق بنا وإنما نحن كالظروف لها، حتى إن خُلق فينا كان وإنْ لم يُخلق لم يكن [3].

ومما دعا الشيعة والمعتزلة للأخذ بمسألة التقبيح والتحسين العقليين إنما هو لأجل أن العقل حجة باطنية يُستدلّ بها على حُسنِ الحسن وقبح القبيح وإلاّ لما وهبها الباري للخلق، وبها استدلّ المشهور منهم على إثبات عدله وحكمته ﷻ، لكنّ المصنِّف المظفَّر ﵀ سلك طريقاً آخر في الاستدلال على عدله عزّ اسمه، هذا الطريق هو قاعدة كونه تعالى محض الكمال وتمامه، بمعنى أن القبيح لا يناسب شأن المولى عزّ وجلّ ولا يليق به، وقاعدة السنخية بين العلة والمعلول تقتضي أن لا يصدر عنه تعالى إلاّ ما يناسب ذاته الكاملة والمنزّهة عن كل

---

(1) اللمع:ص١١٦.

(2) القوشجي، شرح التجريد:ص٣٧٣. ونهج الحق للحلي:ص٧٣.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل: ج١، ص٩١ بتصرّف.

شينٍ ونقصٍ وإلاّ لزم الخُلْفْ في كونه محض الكمال وهو محال عقلاً. وأيضاً فإنّ تحقق القبيح والظلم من دون داعٍ وعلة محال، لأنّ الداعي إلى فعل القبيح، إما الحاجة أو العجز عن العدل أو الجهل بالحُسن أو العبث وكلها منتفية عن ذاته سبحانه بعد وضوح كونه كمالاً مطلقاً وغنياً عن كل شيء وقادراً على كل شيء وغير مريدٍ إلا المصلحة، فتحقق القبيح بعد عدم وجود الداعي والعلة يرجع إلى وجود المعلول بدون العلة وهو واضح الاستحالة.

وعليه فلا حاجة بنظر العلاّمة المظفَّر في إثبات العدل والحكمة إلى قاعدة التحسين والتقبيح، وإن كانت هذه القاعدة صحيحة ومحكمة ويترتّب عليها مسائل كلامية هامة كوجوب معرفة المنعم وشكره، ولزوم البعثة وحسن الهداية وقبح الضلال، وقبح العقاب بلا بيان، وقبح التكليف بما لا يُطاق الخ...

والسبب أو الحكمة التي استدعت المظفَّر إلى أن يستدل على عدله سبحانه بقاعدة الكمال المحض دون تلك القاعدة المشهورة لما في القاعدة الثانية من تعيين التكليف وتحديد وظيفة المولى عزّ ذكره دون القاعدة الأولى حيث إنها أقرب إلى لطفه تعالى وكونها بعيدة عن النقض والإبرام، لذا نُسبَ إلى الشيخ المطهّري قوله:

«إن الحكماء يعتقدون بأنه تعالى عادل في أفعاله ولكن لا يستندون فيه إلى قاعدة الحسن والقبح التي يكون فيها نوع من تعيين التكليف والوظيفة لله تعالى» (١).

لكن يَردُ على ما قالاه:

إن **معنى الوجوب** العقلي في أمثال القاعدة ليس إلاّ إدراك العقل للضرورة وكشف المناسبات، فالقاعدة لا تشتمل على تعيين التكليف والوظيفة حتى يقال إنه لا يليق بشأنه تعالى وإلاّ لو لم يكن للعقل دخل في حسن الإحسان وقبح الظلم عليه تعالى لتعطّل العقل وأصبح وجوده لغواً، [فالاعتراف بعقلية حسن الإحسان وممدوحية فاعله عند العقل بمعنى صفة الكمال أو موافقة الغرض يلزمه الاعتراف بممدوحية فاعله عند الله إذ كل ما هو ممدوح أو مذموم عند العقل الصحيح بالضرورة أو بالبرهان الصحيح فهو ممدوح أو مذموم في نفس الأمر وإلاّ لتعطّل العقل، وكل ما هو ممدوح أو مذموم في نفس الأمر فهو ممدوح أو مذموم عند الله وإلاّ لزم جهله بما في نفس الأمر تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً] (١).

---

(١) بداية المعارف:ص١٠٣؛ نقلاً عن العدل الإلهي للمطهري:ص١١.

(١) السبزواري، شرح الأسماء:ص١٠٧. وبداية المعارف:ص١٠٤.

وقد استدلّ كلُ فريقٍ على مدعاه بأدلة نذكرها تباعاً ضمن نقطتين:

النقطة الأولى: استدلال الأشاعرة على نفي الحسن والقبح العقليين:

استدلوا على النفي بأدلةٍ أهمها ثلاثة:

الدليل الأول:

لو كان التحسين والتقبيح ضرورياً ـ أي بحكم ضرورة العقل ـ لما وقع الاختلاف بين هذا الحكم وحكم أن الواحد نصف الاثنين وبما أن الثاني لم يقع فيه اختلاف فهو ضروري بعكس الأول حيث وقع فيه نزاعٌ فيثبت أنه غير ضروري.

والجواب:

أولاً: يجوز التفاوت في العلوم لتفاوت الصور على حد تعبير العلاّمة الخواجة نصير الدين الطوسي «قُدّس سره» [٢].

توضيح مراده: إنَّ العلوم الضرورية قد تتفاوت بوقوع التفاوت في التصورات وقد قال أهل صناعة المنطق إن للبديهيات مراتب في التصور، فالأوليات [٣] أكثر بداهة من المشاهدات بمراتب ودرجات، والمشاهدات أكثر بداهة من التجريبيات، وهي أبدَهُ من الحدسيات وهي أبدَهُ من المتواترات، وهذه أبدَهُ من الفطريات.

فلو صح ما ذكره الأشاعرة من الملازمة بين الضروريات لزم أن لا تكون الحدسيات من اليقينيات، وبعبارة:

إنّ العلوم اليقينية مع كثرتها ليست على نمط واحد بل لها مراتب ودرجات وهذا شيء يلمسه الإنسان إذا مارس علومه ويقينياته وعلى ذلك فلا مانع من أن يقع الاختلاف في بعض العلوم الضرورية لدوافع خاصة وهي في المقام تصوّر أن الحكم بالحسن والقبح تحديد لسلطة الله تعالى فلأجل ذلك رفضت الأشاعرة هذا العلم الضروري للحفاظ على عموم سلطته تعالى.

---

(٢) تجريد الإعتقاد للطوسي:ص٣٢٩. ونهج المسترشدين:ص٢٥٩.

(٣) القضية الأولية هي ما حكم بها العقل من دون توسّط شيء آخر معها كحكمة بأنّ الإثنين نصف الأربعة والقضية المشاهدة هي التي يحكم بها العقل بواسطة الحس، والقضيّة الحدسية هي التي يكون مبدأ الحكم بها حدس النفس يزول معه الشّك ويذعن الذهن بمضمونها؛ أمّا القضية المتواترة فهي التي تسكن إليها النفسُ سكوناً يزول معه الشّك ويحصل الجزم القاطع وذلك بواسطة أخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب.

ثانياً: إنّ قياس الأشاعرة مسألة الحسن والقبح على مسألة أن الكُل أعظم من الجزء قياسٌ مع الفارق، وكأنهم ظنّوا أن كل ما حكم به العقل فهو من الضروريات مع أنّ قضية الحسن والقبح من المشهورات بالمعنى الأخص، ومن قسم المحمودات خاصة، والحاكم بها هو العقل العملي، وأما قضية الكل أعظم من الجزء فهو من الضروريات الأولية والحاكم بها العقل النظري لا محالة [١].

الدليل الثاني:

أنه سبحانه مالك المُلك يفعل ما يشاء في ملكه تعالى قال الأشعري:

«والدليل على أن كل ما فعله فله فعله، أنه المالك، القاهر، الذي ليس بمملوك ولا فوقه مُبيح ولا آمر ولا زاجر ولا حاظر ولا من رسم له الرسوم، وحدّ له الحدود، فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء، إذ كان الشيء إنما يقبح منّا لأنّا تجاوزنا ما حدّ ورسم لنا، وأتينا ما لم نملك إتيانه، فلمّا لم يكن الباري مملوكاً ولا تحت آمر لم يقبح منه شيء، فإنْ قال: إنما يقبح الكذب لأنه قبّحه، قيل له أجل، ولو حسّنه لكان حسناً، ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض، فإن قالوا: تجوزوا عليه أن يكذب كما جوّزتم أن يأمر بالكذب، قيل لهم: ليس كل ما جاز أن يأمر به جاز أن يوصف به» [١].

يجاب عنه:

أولاً: أننا لا ننكر كونه تعالى مالك الملك يقدر على كل أمر ممكن، وهذا مما لا شبهة فيه، ولكن حكم العقل بأنّ الفعل الفلاني قبيح لا يصدر عن الحكيم ليس معناه تحديد ملكه وقدرته، وهذا تماماً كمن كشف عن قانون طبيعي أو رياضي بحكم العقل القائل: إن كل زوج ينقسم إلى متساويين أو أن كل من رمى بنفسه إلى الأرض من مرتفع عالٍ سوف تتكسر عظامه ويموت، فهل يحتمل أن العقل بذلك فرض حكمه على الطبيعة أو على القانون الرياضي؟ أو أن الإنصاف أن يقال: إنّ الطبيعة كانت تحتمل ذلك القانون والعقل

---

[١] الفرق بين العقل النظري والعملي هو أنّ التفاوت بينهما إنما هو بتفاوت المدركات، فإنْ كان المدرك ممّا ينبغي أنْ يُعلم مثل قولهم: "الكلّ أعظم من الجزء" الذي لا علاقة له بالعمل يُسمّى إدراكه عقلاً نظرياً، وإنْ كان المدرك مما ينبغي أنْ يفعل ويؤتى به أو لا يُفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم يسمى إدراكه عقلاً عملياً.

[١] الإلهيات: ج١، ص٢٤٩؛ نقلاً عن اللمع: ص١١٦.

كشفه وبيّنه؟ والحق هو الثاني، وكذلك في مفروض المسألة فليس العقل هنا حاكماً وفارضاً حكمه على الله سبحانه بل إن العقل بالنظر إلى الله تعالى وصفاته التي منها الحكمة والغنى يكشف ويبيّن عن أن الموصوف بمثل هذه الصفات لا يمكن أن يصدر منه القبيح ولا الإخلال بما هو حسنٌ.

ثانياً: كما أنه تعالى مالك لكل شيء ومع هذا فوّض أمر التدبير والخلق لبعض من اصطفى بإذنه تعالى كما في تقسيم الملائكة إلى المدبرات للأمر والحاملات للوقر والجاريات لليسر والمقسمات والذاريات وكذا رخّص سبحانه أمر التوفي إلى بعض ملائكته ﴿**حتّى إذا جاء أحدكم الموت توفّته رُسُلنا وهم لا يفرطون**﴾وكذا أناط تسجيل الأعمال ومراقبتها بيد بعض الملائكة ﴿**قل الله أسرع مكراً إنّ رسلنا يكتبون ما تمكرون**﴾.

فكما أن الرسل من ملائكة الموت أو تسجيل الأعمال موكلين من قبله تعالى كذلك العقل موكل من قبله تعالى في كشف وتبيين الحقائق التي من جملتها مسألة حكم العقل بالقبح والحسن، فأيّ إشكال في ذلك؟!.

هذا إضافة إلى الآيات التي تأمر بالتدبر والعقل وهي في إطلاقها تعم المسائل التكوينية والتشريعية.

ثالثاً: إنَّ قول الأشعري: «ليس كل ما جاز أن يأمر به أن يوصف به» يعدُّ عين القبح والسفاهة إذ كيف يأمرنا عزّ وجل بالإحسان ولا يتصف به أو أنه عزّ وجلّ يفعل ضده، أليس هذا سفهاً يجب أن يتنزّه عنه سبحانه كما يتنزّه عنه المخلوق الحكيم؟! وقد ذمّ سبحانه أقواماً ﴿**أتأمرون النّاس بالبرّ وتنسَوْن أنفسكم**﴾، وقد قال تعالى واصفاً نفسه بالقول:﴿**إنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ كما أنه سبحانه وصف نفسه أنه غير ظالم ﴿**فأولئك يدخلون الجنّة ولا يُظلمون نقيراً**﴾ ﴿**إنّ الله لا يظلم النّاس شيئاً ولكنّ النّاس أنفسهم يظلمون** ﴾ ﴿**ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربّك أحداً**﴾ ﴿**إنّ الله لا يأمر بالفحشاء**﴾ ﴿**قال أَمَرَ ربّي بالقسط**﴾.

الدليل الثالث: إنّ الحسن والقبح لو كانا عقليّين لما اختلفا أي لما حَسُنَ القبيح ولما قبُح الحسَنُ، فإنّ الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك فيما إذا تضمن الكذب إنقاذ

نبي من الهلاك والصدق تضمن إهلاكه، فلو كان الكذب قبيحاً لذاته لما كان واجباً ولا حسناً عندما استفيد به عصمة دم نبي عن ظالم يقصد قتله [1].

والجواب:

أولاً: إنّ الكذب وإنْ كان قبيحاً لكن تسليم النبي أو إنسان بريءٍ إلى القتل أقبح، وإذا اجتمع قبيحان لا محيص عنهما لا بد من ارتكاب أضعفهما من باب التزاحم بارتكاب أحد المحذورين.

ثانياً: إن استدلال الأشاعرة بذلك مبنيٌ على كون قبح الكذب وحسن الصدق كقبح الظلم وحسن العدل ذاتيين لا يتغيران، لكنّ الإنصاف أنَّ قبح الكذب وحسن الصدق ليسا ذاتيين بل هما من الأمور التي تغيّرها العوارض والطوارىء التي تطرأ عليها، فمرةً يكون الصدق حسناً إذا لم يترتب عليه محذور آخر، ومرةً يكون قبيحاً إذا ترتّب عليه محذور كإيذاء معصوم أو مؤمن إلى ما هنالك من الطوارىء والعوارض العارضة عليه.

هذه أهم أدلة الأشاعرة على نفي الحسن والقبح العقليين اما إثباتهما فمبنيٌ على القول بأن الإنسان فاعل مختار، وأما بناءً على رأي الأشاعرة النافين لاختيار الإنسان وإنما هو مجبور في أفعاله فالبحث عنهما حينئذٍ منفيٌّ بانتفاء موضوعه لأنَّ شيئاً من أفعال المجبَر على أفعاله لا يتصف بالحسن والقبح عقلاً، لأنه بنظرهم قد أجبر اللّهُ الإنسانَ على فعل القبيح تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

- **النقطة الثانية:**

استدلال العدلية على إثبات الحسن والقبح العقليين:

يُستدلّ عليه بوجوه:

الوجه الأول:

إنّا نعلم بالضرورة العقلية حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع، فإنّ كل عاقل يجزم بحسن الإحسان ويُمدح عليه، وبقبح الإساءة والظلم ويُذمّ عليه، وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفاداً من الشرع.

---

[1] الآحكام للآمدي: ج١، ص١٢١.

الوجه الثاني:

اننا لو لم نعلم حسن الأشياء وقبحها عقلاً كالصدق والكذب فإنه لا يمكننا أن نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه منه تعالى، فإذا أخبرنا سبحانه عن طريق أوليائه أن الكذب قبيح لم نجزم بقبحه، وإذا أخبرنا عن شيء أنه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب عليه لأنه في هذا الحال يجوز أن يأمرنا بالقبيح وأن ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير.

الوجه الثالث:

إن الشارع المقدّس بناءً على القول بِكَوْن القبح والحسن شرعيين يجوز له حينئذٍ أن يحسّن أو يقبّح ما حسّنه الشرع أو قبّحه، وعلى هذا يلزم جواز تقبيح الإحسان وتحسين الإساءة وهو باطل بالضرورة، لأنّ وجدان كل إنسان يقضي بأنه لا يصح أنْ يُذمّ المحسن أو يمدح المسيء، وهذا عكس ما يفرضه العقل والوجدان.

هذه أهم الأدلة على إثبات مسألة الحسن والقبح العقليين.

- **يبقى سؤال يطرح على بساط البحث ويردده كثيرون هو:**

إذا كان سبحانه لا يفعل القبيح فما تفسير الشرور الصادرة من الطبيعة وغيرها كالزلازل والهزات والسيول والفيضانات والبلايا والآلام والموت، وكذلك الاختلافات الموجودة في نفس الأفراد كالسواد والبياض والبلادة والذكاوة الخ...

أليست هذه أموراً قبيحة وقد قلتم إنه تعالى منزَّه عن فعل القبيح؟.

والجواب: من ناحيتين:

إجمالية وأخرى تفصيلية:

الناحية الإجمالية:

تقريب ذلك: أنه لا مجال لرفع اليد عما ينتهى إليه بالبراهين القطعية من أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الحسن بمثل هذه الأمور المذكورة آنفاً، بل اللازم بحكم العقل هو حمل هذه الأمور على ما ينافي البراهين القطعية، إذ إن موارد النقض كأمثال المذكورات لا تفيد القطع بالخلاف بل غايتها هو عدم العلم بوجهها، فيمكن رفع إبهامها بما ثبت من أنه تعالى لا يفعل القبيح لكونه حكيماً على الإطلاق، فنحكم بملاحظة ذلك أن هذه الأمور لا تخلو

عن الحكمة والمصلحة وإلاّ لم تصدر من الحكيم المتعال، إذ ليس فيه عوامل صدور القبيح كالجهل والعجز أو غير ذلك مما يكون نقصاً أو غير لائق بجنابه، بل كل ما يصدر منه تعالى يبتني على الحكمة والصلاح والخير.

من هنا قد جرت عادة الحكماء أن يقسّموا الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية [١] إلى خمسة أقسام:

الأول: ما هو خير كله لا شرّ فيه أصلاً.

الثاني: ما فيه خير كثير مع شرّ قليل.

الثالث: ما فيه شرّ كثير مع خير قليل.

الرابع: ما يتساوى فيه الخير والشر.

الخامس: ما هو شرّ مطلق لا خير فيه.

والأقسام الثلاثة الأخيرة غير موجودة في العالم أصلاً، إنما الموجود من الخمسة المذكورة هو قسمان:

فالقسم الأول: الذي كله خير مطلق لا شرّ فيه أصلاً هي أمور وقعت تامة الوجود، لا يفوتها شيء مما ينبغي أن يكون لها بالإمكان العام إلاّ وقد حصل لها في فطرتها الأصلية الأولية ولا يخالطها ما لا ينبغي لها لا في أول الوجود ولا بعده لأنها بالفعل من جميع الوجوه وهي كالعقول المقدّسة وكلمات الله التامّات التي لا تبيد ولا تنقص ويتلوها من حزبها النفوس السماوية فإنها وإن كان فيها ما بالقوة إلاّ أنها مستكفية بذاتها، ومقوم ذاتها في خروجها من القوة إلى الفعل غير ممنوعة عن البلوغ من حدّ النقص إلى الكمال الممكن، وكذلك ضرب من النفوس الكاملة الإنسانية إذا لحقت بالسابقين المقربين فيه أيضاً من هذا القسم فيجب وجود هذا القسم من المبدأ الأعلى لأجل كونه خيراً محضاً يفعل الخير لا محالة وقد عُلِم في الحكمة وجود العالم العقلي، ومن قاعدة [**إمكان الأشرف والأخس**] وجود الأشرف قبل وجود الأخسّ.

---

[١] يُنسَبُ هذا التقسيم إلى أرسطو، وقد ذكره الفيلسوف الكبير صدر الدّين الشيرازي في أسفاره: مجلد٣ ص٦٨، وأخذ به العلاّمة الطباطبائي في تفسيره: ج١٣ ص١٨٨؛ فلاحِظْ.

والقسم الثاني: وهو الذي فيه خير كثير يلزمه شَرٌّ قليل فيجب وجود هذا القسم أيضاً منه لأنّ تركه لأجل شرّه القليل ترك الخير الكثير، وترك الخير الكثير شرّ كثير فلم يجز تركه، فيجب إيجاده عن فاعل الخيرات ومبدأ الكمالات، ومثال هذا القسم الموجودات الطبيعية التي لا يمكن وجودها على كمالها اللائق بها إلاّ وقد يعرض لها بحسب المصادمات والمصّاكات الاتفاقية منع غيرها عن كمالاتها أو محق الكمالات عن غيرها كالنار التي كمالها في قوة الحرارة والإحراق، وبها تحصل المصالح العظيمة والمنافع الكثيرة، لكن قد يعرض لها إحراق بيتِ وليٍّ وثياب نبيٍّ، وكذا الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة والسيلان وقد يعرض له تغريق بلاد وهلاك عباد وكذلك الأرض والهواء والمطر والسحاب وغير ذلك وهذا القسم من الموجودات الممكنة إنما يكون فيما يمكن فيه الإحالة والاستحالة والكون والفساد، لكن إذا تأملنا حال الشخص المتضرر بشيء من هذه العناصر الأربعة وتأملنا حال انتفائه طول عمره بكل واحد منها لم يكن لذلك القدر اليسير من الضرر نسبة يعتدّ بها إلى ذلك النفع الكثير، وإذا كان الأمر كذلك في الشخص الواحد المتضرر فكيف يكون الحال في نسبة ذلك الضرر اليسير إلى انتفاع جميع الأشخاص [١] الإنسانية والحيوانية وغيرها وكذلك الأدوية والأغذية النباتية التي قد يتضرر بها في الندرة وكذلك وجود حيوانات في أنفسها خيراً إلاّ أنه يعرض لها . بسبب مصاكات اتفاقية . تأدى ضررها إلى غيرها من الحيوانات كالحيات والعقارب والسباع الضارية والجوارح المفترسة وغير ذلك وكذلك الإنسان المستعد للكمالات النفسانية والعقلية والخيرات الظنية والحقيقية قد يعتريه بسبب أمور اتفاقية اعتقادات فاسدة وجهالات مركبة وأخلاق ذميمة وأعمال سيئة واقتراف خطيئات تضره في المعاد، ولكن هذه الشرور إنما تكون في أشخاص قليلة أقلّ من أشخاص سالمين عن هذه الشرور والآفات وفي أوقات أقل من أوقات العافية والسلامة عنها [٢] .

وعقّب العلاّمة الطباطبائي على هذا التقسيم فقال:

«**الأمور على خمسة أقسام:**

---

[١] الأولى التعبير بـ (أفراد) بدلاً من (الأشخاص).

[٢] الأسفار: ج٣، ص٤٨.

ما هو خير محض. وما هو خيره أكثر من شره. وما يتساوى خيره وشرّه. وما شره أكثر من خيره. وما هو شرّ محض.

ولا يوجد شيء من الثلاثة الأخيرة لاستلزامه الترجيح من غير مرجّح أو ترجيح المرجوح على الراجح، ومن الواجب بالنظر إلى الحكمة الإلهية المنبعثة عن القدرة والعلم الواجبين، والجود الذي لا يخالطه بخل أن يفيض ما هو الأصلح في النظام الأتم، وأن يوجد ما هو خير محض وما هو خيره أكثر من شرّه، لأنّ في ترك الأول شرّاً، وفي ترك الثاني شرّاً كثيراً، فما يوجد من الشر نادر قليل بالنسبة إلى ما يوجد من الخير، وإنما وجد الشرّ القليل بتبع الخير الكثير» [٣].

الناحية التفصيلية:

تقريب ذلك من عدّة وجوه:

الوجه الأول:

لا تطلق الشرور إلاّ على عدم الوجود مما له شأن الوجود كموت زيدٍ بعد وجوده، أو إعدام الشجر بعد أن كان موجوداً أو على عدم كمال الوجود ممن له شأنية ذلك الكمال كعدم الثمر من الشجر القابل له، أو عدم العلم عمّن له شانية العلم؛ أما عدم زيد قبل إيجاده فلا يكون شرّاً لأنه اعتبار عقلي ليس من وقوع الشر في شيء، بخلاف عدم زيد بعد وجوده فإنه شرّ، وهكذا لا يكون عدم الشيء المأخوذ بالنسبة إلى شيء آخر شرّاً كفقدان الماهيات الإمكانية كمال للوجود الواجبي أو كفقدان كل ماهية وجود الماهية الأخرى الخاص بها مثل فقدان النبات يترتّب عليه وجود الحيوان، وفقدان البقر يترتّب عليه وجود حيوان آخر آكلٍ للبقر وهكذا.. «فإن هذا النوع من العدم من لوازم الماهية وهي اعتبارية غير مجعولة» [١].

إذن ليس كل فقدان يعدُّ شرّاً بل الفقدان الذي من شأنه الوجود، ففقدان كل مجرّد موجود بالنسبة إلى مجرّد أعلى منه لا يكون شرّاً إذ ليس له شأنية ذلك الوجود حتى يكون فقدانه شرّاً.

فالشر قد يكون ذاتياً وأخرى إضافياً.

---

(٣) الميزان في تفسير القرآن: ج١٣، ص١٨٨.

(١) نصير الدين الطوسي وقطب الدين الرازي/شرح الإشارات والتنبيهات: ج٣، ص٣٢٠.

فالذاتي وهو ما يسمى بالوجودي الذي يقتضي منع التوجّه إلى كمال من الوصول إليه مثل البرد المفسد للثمار وكالآلام والغموم وغير ذلك فإننا إذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما أو بالقياس إلى علته الموجبة له ليس بشرٍّ بل هو كمال من الكمالات وإنما هو شرّ بالقياس إلى الثمار لإفساده أمزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها، والبرد إنما صار شرّاً بالعرض لاقتضائه فقدان الثمار للكمال اللائق بها.

فالبرد ليس شرّاً بذاته وإنما هو شرّ بالقياس أو بالإضافة إلى كونه أتلف الثمار وأفقدها الكمال المنشود لها، لأنّ الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور وإنما هي شرور بالقياس إلى الأشياء التي تؤدي إلى العدم، إذن فالشرور أمور إضافية بالقياس إلى غيرها وأما في نفسها فلا شرّ فيها أصلاً.

وبتعبير المحقق الدواني:

إنّ الشرّ بالذات هو العدم، والوجود إنما يصير شرّاً باعتبار استلزامه للشرّ [1].

يتلخّص مما تقدم أن الشر على قسمين:

أحدهما: هو الشرُ بالذات وبالحقيقة وهو ليس إلاّ أموراً عدمية ليست لها علة بل معدومة بعدم علتها.

ثانيهما: هو الشر بالعرض وبالإضافة وهو ما يؤدي إلى العدم.

وعليه فليس بين الموجودات شرّ مطلق كما يتوهمه البعض وإلاّ فما الغاية من خلقه حتى يوجده الله سبحانه؟ وإنما الموجود هو الشر بالعرض وهو ما يؤدي إلى الشر بالذات، والشر بالذات ليس بمجعول لأنه معدوم بعدم علته.

ثم إن الشرور الإضافية المؤدية إلى شرور حقيقية حيث كانت جهة شرّيتها الإضافية قليلة في جنب خيريتها بملاحظتها مع النظام الكلي من العالم لا تُعدُّ شروراً بالذات وإنما هي شرور إضافية قيست إلى أفراد معينين وأما في نفسها وبالقياس إلى النظام الكلي فلا شر فيها أصلاً.

الوجه الثاني:

---

[1] درر الفوائد: ج١، ص٤٥٧.

لو سلّمنا جدلاً أن الشرور وجودية وليست عدمية فنقول: إن الشرور الوجودية من لوازم العالم المادي فالأمر يدور بين أن يُترك العالم المادي مع أنّ فيه خيراً غالباً أو يوجد، والثاني هو المتعيّن، لذا قال أرسطو: إن الشرور الموجودة في العالم المادي لازمة للطبايع المادية بما لها من التضاد والتزاحم فلا سبيل إلى دفعها إلاّ بترك إيجاد هذا العالم، وفي ذلك منع لخيراته الغالبة على شروره وهو خلاف حكمته وجوده عزّ شأنه. فخلقة الشرور بناءً على وجوديتها تكون مقصودة بالتبع لا أصالةً إذ لا يصح خلق العالم المادي بدونها.

الوجه الثالث:

إنّ للشرور منافع وفوائد كثيرة بحيث يمكن سلب الشرّية عن الشرور بملاحظتها والتدقيق في خواتيمها لذا فإنّ الإحساس بالألم يدفع المتألم إلى علاج مرضه إبقاءً على حياته لذا قال الحكماء: «لولا التضاد ما صحّ دوام الفيض عن المبدأ الجوَّاد»، لأنّ في الشرور تأثيراً في التكامل والتسابق نحو الخيرات، ألا ترى أنه لولا الحرب لما كانت الحضارة والتقدم، ولولا المرض لما عرف الناس الدواء وهكذا....

فحركة العالم المادي وسوقه نحو الكمال لا يحصل بدون التزاحم والتضاد بل إنّ السير نحو الكمال موقوف على تلك الأمور التي تسمى شروراً، فمن هنا تظهر فائدة الشرور وأهميتها على الصعيد الفردي أو الاجتماعي وغير ذلك، وبذلك ينقدح ما قيل: إنّ شرّية ما يسمى شرّاً بلحاظ إضافته إلى جزئي وشيء خاص لا بلحاظ أوسع وإلاّ فهو خير وليس بشرٍّ.

الوجه الرابع:

إنّ البلايا والآفات والعاهات كثيراً ما تصلح لإعداد الكمالات المعنوية كالتوجه والإنقطاع إليه تعالى والتخلق بالأخلاق الفاضلة بحيث لو لم تكن تلك الأمور لا يمكن نيل تلك الكمالات المعنوية، فمثلاً: من أصابه مرض وأقدم على العلاج وصبر عليه ودعا وتضرّع إليه تعالى ورضي بما قدّره له من الشفاء أو عدمه حصل له من القرب إليه تعالى والتخلق بالأخلاق الحسنة ما لم يكن قبل ابتلائه، فالمرض أعدَّ له هذا التكامل المعنوي، وكذلك من صار فقيراً من دون تفريط في الكسب وقنع بما في يده ورضي بما قدّر ولم يخضع لغني طمعاً بماله حصل له ملكة القناعة وعزّة النفس وغيرها من الملكات الفاضلة ما لم يحصل عليه قبل

الابتلاء بالفقر وهكذا بقية البلايا والآفات فهي خير زاد لإعداد النفس نحو الفضيلة والتقوى.

فهذه البلايا في الحقيقة ليست شروراً بالنسبة إلى من يجعلها وسيلة لاستكمال نفسه وتخلقه بالأخلاق الحسنة وإنما هي شرور بالنسبة إلى من لا يستفيد منها في طريق الاستكمال، وعليه فشرِّيَتُها ليست في نفسها بل في نفس من لا يستفيد منها؛ لذا عدّ الله سبحانه بعض الشرور التي هي بنظر الناس شرور محضة، عدّها وسيلة لنيل الرحمة والرضوان، قال سبحانه: ﴿**ولنبلونّكم بشيء من الخوف والجّوع ونقصٍ في الأموال والأنفس والثّمرات وبشّر الصّابرين، الّذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنّنا لله وإنّا إليه راجعون**﴾ [البقرة:١٥٦.١٥٧].

الوجه الخامس:

إنّ الاختلافات الموجودة في الأصناف والأفراد كالسواد والبياض أو البلادة والذكاء أو النقص والتمام أو الرجولية والأنوثية أو الإنسانية والحيوانية، كل ذلك لا ينافي العدل، لأنه كما عرفت «إعطاء كل ذي حق حقه» ومعلوم أنه لا حقّ للشيء قبل خلقته، فكل ما أعطاه الله تعالى للأشياء فهو فضل لاحق، وحيث ثبت أنّ كل ما أعطاه الله سبحانه فهو تفضل منه ورحمة، فالاختلاف فيه لا يعتبر ظلماً وإليه يرشد ما روي عن جابر بن يزيد الجُعفي قال: قلت لأبيجعفر عليه السلام:

يا ابن رسول الله إنا نرى الأطفال منهم من يولد ميّتاً ومنهم من يسقط غير تام، ومنهم من يولد أعمى وأخرس وأصم، ومنهم من يموت من ساعته إذا سقط إلى الأرض، ومنهم من يبقى إلى الاحتلام ومنهم من يُعَمّر حتى يصير شيخاً فكيف ذلك وما وجهه؟.

قال عليه السلام: إنّ الله تبارك وتعالى أولى بما يدبّره من أمر خلقه منهم وهو الخالق والمالك لهم، فمن منعه التعمير فإنما منعه ما ليس له، ومن عمّره فإنما أعطاه ما ليس له، فهو المتفضّل بما أعطى وعادل فيما منع ﴿**لا يُسْأل عمّا يفعل وهم يُسْأَلون**﴾، قال جابر: فقلت له: يا ابن رسول الله وكيف لا يسأل عمّا يفعل؟.

قال الصادق عليه السلام: لأنه لا يفعل إلاّ ما كان حكمة وصواباً، وهو المتكبّر الجبّار والواحد القهّار فمن وجد في نفسه حرجاً في شيء مما قضى كفر، ومن أنكر شيئاً من أفعاله جحد [1].

بهذا نعلم أن الاختلافات الحاصلة بين المخلوقات بشتى أصنافها لا تنافي قانون العدالة الإلهية، لأنه لولا هذه الاختلافات لما استقرّ النظام المادي والاجتماعي لتلك المخلوقات المتعددة ولو كان معيار العدالة هو التساوي لزم أن لا يوجد إلاّ شيء واحد كأن لا يوجد إلاّ الإنسان مثلاً حينئذٍ كيف يمكنه أن يعيش لوحده مع عدم وجود شيء آخر معه حتى النبات ليغتذي به أو يأوي إليه، وأيضاً لو كان جميع أفراد الإنسان ذكوراً أو إناثاً فقط لانقرض النسل لعدم إمكان التوالد والتناسل وهكذا إلى غير ذلك من الأصناف والأنواع.

الوجه السادس:

قد تكون بعض الشرور لمجازاة الكفّار والعصاة وعذابهم نتيجة أعمال السوء التي تصدر منهم كما قال تعالى: ﴿**وما كنّا مهلكي القرى إلاّ وأهلها ظالمون**﴾ [القصص:٦٠] ﴿**ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرنٍ مكنّاهم في الارض ما لم نمكّن لكم وأرسلنا عليهم السَّماء مدراراً وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين**﴾ [الأنعام:٧].

بل تدلّ بعض الآيات على أن المصائب كالقحط والغلاء والشدائد تعرض على الأفراد والأقوام نتيجة سوء اختيارهم ولكثرة المتغيرات الحاصلة في أنفسهم قال تعالى: ﴿**إنّ الله لا يغيّر ما بقومٍ حتّى يغيّروا ما بأنفسهم**﴾ [الرّعد:١٢] ﴿**وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفوا عن كثير**﴾ [الشّورى:٣١].

فبعض المصائب الحاصلة للبشر بينها وبينهم نوع ارتباط، فلو جرى الإنسان أو المجتمع على ما تقتضيه الفطرة من الاعتقاد والعمل لنزلت عليهم الخيرات وشملتهم البركات.

قد يُقال: عرفنا أن المجازاة بالمصائب نتيجة عدم العمل بما تقتضيه الفطرة من الاعتقاد والعمل، فما ذنب الأولياء والأنبياء عليهم السَّلام حتى تحلَّ بساحتهم المصائب والأحزان والشرور؟.

الجواب:

---

[1] تفسير نور الثقلين: ج٣، ص٤١٩ ح٣٣.

إنّ البلايا والمصائب التي كانت تحل بالأولياء والأنبياء عليهم السَّلام ليست مجازاةً على معاصي ارتكبوها بل هي لارتفاع شأنهم كما نصّ على ذلك صحيحة علي بن رئاب فقال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى:

﴿**وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم**﴾ أرأيت ما أصاب علياً عليهم السَّلام وأهل بيته عليهم السَّلام من بعده أهو بما كسبت أيديهم وهم أهل بيت طهارة معصومون؟.

فقال عليه السلام: إن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يتوب إلى الله تعالى ويستغفر في كل يوم وليلة مائة مرة من غير ذنب، إنّ الله يخصّ أولياءه بالمصائب ليأجرهم عليها من غير ذنب [1].

إضافة إلى أنه عزّ وجل يبتليهم ليكونوا قدوة وعبرة للصابرين وذكرى للعابدين. بل إن المؤمن كثير البلاء فكلما اشتد إيمان المرء كثُر البلاء عليه وهذا من مختصات الرحمة الإلهية له كما ورد:

"إن أشدّ الناس بلاءً في الدنيا النبيون ثم الأمثل فالأمثل، ويبتلى المؤمن على قدر إيمانه وحسن أعماله، فمن صحّ إيمانه وحسن عمله اشتدّ بلاؤه ومن سخف إيمانه وضعف عمله قلّ بلاؤه" [2] فالأولياء والأنبياء خارجون تخصصاً عن مفهوم قوله تعالى: ﴿**وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم**﴾.



(1) تفسير نور الثقلين: ج٤، ص٥٨١.

(2) أصول الكافي: ج٢، ص٢٥٢ ح٢.

الباب الخامس

عقيدتنا في التكليف

قال المصنّف رحمه الله:

نعتقد أنه تعالى لا يكلّف عباده إلاّ بعد إقامة الحجّة عليهم، ولا يكلّفهم إلاّ ما يسعهم وما يقدرون عليه وما يطيقونه وما يعلمون، لأنه من الظلم تكليف العاجز والجاهل غير المقصر في التعليم.

أما الجاهل المقصّر في معرفة الأحكام والتكاليف فهو مسؤول عند الله تعالى، ومعاقب على تقصيره، إذ يجب على كلّ إنسان أنْ يتعلم ما يحتاج إليه من الأحكام الشرعية.

ونعتقد أنّه تعالى لا بدّ أنْ يكلف عباده ويسنّ لهم الشرائع وما فيه صلاحهم وخيرهم ليدلّهم على طريق الخير والسعادة الدائمة، ويرشدهم إلى ما فيه الصلاح، ويزجرهم عمّا فيه الفساد والضرر عليهم وسوء عاقبتهم وإنْ علم أنهم لا يطيعونه لأنّ ذلك لطف ورحمة بعباده وهم يجهلون أكثر مصالحهم وطرقها في الدنيا والآخرة، ويجهلون الكثير مما يعود عليهم بالضرر والخسران. والله تعالى هو الرحمن الرحيم بنفس ذاته، وهو من كماله المطلق الذي هو عين ذاته ويستحيل أن ينفك عنه. ولا يرفع هذا اللطف وهذه الرحمة أن يكون العباد متمردين على طاعته غير منقادين إلى أوامره ونواهيه.



مسألة «**التكليف**» من أهم الأسس التشريعية عند الشيعة الإمامية لما لها من أهمية كبرى على صعيد الفرد والجماعات السائرين إلى الله تعالى بقدم العبودية، وما للمسألة من جذور وأصول فلسفية تتناول عدل الله تعالى، لذا فإن للتكليف صلة مباشرة بمسألة صحة

إمكان صدور القبيح منه تعالى أو لا؟ لأنّ التكليف مما أمر به الباري عزّ وجلّ فهل هو قبيح أو لا؟.

فعلى المسلك «الأشعري» باتت المسألة واضحة المعالم حيث إن الأفعال عندهم في حدّ نفسها ليست حسنة ولا قبيحة بل كل ذلك متعلق بالشرع، فما أمر به فهو حسن ولو كان بنظر العقل السليم قبيحاً، وأما على المسلك الإمامي فإن الباري عزّ وجل لا يفعل القبيح ولا يخّل بالواجب كما سوف يأتيك في الأمر الرابع.

وقد تعرّض المصنّف في هذا الباب إلى أربعة أمور:

الأمر الأول: التكليف بعد إقامة الحجة.

الأمر الثاني: أنه عزّ وجل لا يكلّف بغير المقدور.

الأمر الثالث: أن الجاهل المقصّر معاقب.

الأمر الرابع: الغاية من التكليف.

أما الأمر الأول: ففيه توضيحان:

الأول: ما هو التكليف؟.

الثاني: ما هي الحجة؟.

١ . أما التوضيح الأول:

فيراد من «**التكليف**» الإلزام المنصَب على المكلَّف من قِبَل مَنْ تجب طاعته ابتداءً كالمولى عزّ شأنه ومَنْ له ولاية على العباد من قِبَله سبحانه كالأئمة والأنبياء عليهم السَّلام.

وبعبارة أخرى: إن التكليف عبارة عن الحكم الصادر منه تعالى لتنظيم حياة الإنسان وتوجيهه نحو الكمال المطلق.

وعرّفه العلاّمة الحلي رحمه الله **بأنه:**

«إرادة من تجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط الإعلام» [1] .

ففي التعريف المذكور أربعة قيود:

القيد الأول: «**إرادة من تجب طاعته**»:

---

[1] كشف المراد:ص٣٤٥.

ويراد منه مَنْ وجبتْ طاعته بحكم العقل والنقل كالمولى عزّ وجل والنبي والإمام والسيد والأب.

القيد الثاني: «الابتداء»:

أي مَنْ تجب طاعته اصالةً وابتداء إنما هو المولى عزّ وجلّ، أما الأئمة والأنبياء عليهم السَّلام فتجب طاعتهم تبعاً لإطاعة المولى عزّ شأنه، وبقيد الابتداء تخرج إطاعة الجميع عن الوجود سوى الله لأنّ إرادة الإمام أو النبي وغيرهما ليست تكليفاً لسبق إرادة المولى على إرادتهم، لهذا لا يسمّى الوالد مكلِّفاً لأنه أمر ولده بالصلاة وذلك لسبق إرادة الله لها منه. ولو قيل أن الأب كلّف ولده بالصلاة فذاك مجاز وتوسع.

القيد الثالث: «المشقة»:

لأنّ التكليف فيه مشقة وتعب، وخرج عن ذلك ما كانت إرادتُه منّا مما لا مشقة فيه كالمأكول والمشروب وغيرهما حيث لا مشقة فيهما من قبل الغير، لأنّ معنى المشقة اصطلاحاً سبق إرادة المولى على إرادة العبد، وهذا إنما يصدق على الأحكام الإلزامية كالصوم والصلاة والحج وغيرها، ففي هذه الأحكام لا يمكن للمرء ترك الصوم والصلاة وغيرهما من دون مبرّر أو عذر، وكذا يصدق على الأحكام الترخيصية كالمستحب والمكروه أنّ فيهما شيئاً من المشقة باعتبار ما ورد من الشارع المقدّس من الإثابة على متعلقيهما.

أما المباحات التي هي عبارة عن تراخيص يخيّر المرءُ بين فعلها وتركها فيأتي بها المرءُ من دون سبق إرادة أخرى على إرادته، لذا لا يبعد خروج المباح عن مورد التكليف لعدم وجود الملاك "أي المشقة" في الإتيان به.

القيد الرابع: «الإعلام»:

لأنّ المكلّف إذا لم يَعْلَم بما طُلب منه لا يكون مكلّفاً، إذ ﴿**لا يكلّف الله نفساً إلاّ ما آتاها**﴾ [الطّلاق:٨].

٢ . التوضيح الثاني:

يراد من «الحجة» لغةً: البرهان والدليل، أو كل ما يصح الاحتجاج به سواء أفاد علماً أم لم يُفِدْ ذلك شريطة أنْ يكون مسلَّماً لدى المحتَج عليه ليكون ملزماً به.

قال الأزهري: «"الحجة" الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة»[1] وسُميت حجة لأنها تُحجُّ أي تُقْصَدْ لأنّ القصد لها وإليها وكذا محجّة الطريق هي المقصِدُ والمسلَك.

والمرءُ عادةً لا يقصد الشيء إلاّ إذا وجد فيه ضالته، والحجة في الاصطلاح الأصولي هي المعذرية أو المنجزيّة وهما من اللوازم العقلية التي لا تنفك عن مفهومها.

والحجة عند المنطقيين: هي عبارة عن الوسط الذي به يحتج لثبوت الأكبر للأصغر.

والحجة عند المتشرّعة: هي خصوص الأدلة الشرعية من الطرق والإمارات التي تقع وسطاً لإثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي من دون أن يكون بينها وبين المتعلقات علقة ثبوتية بوجه من الوجوه.

ويراد منها عند المتكلمين كونها التي توجب القطع وتفيد العلم وتقطع العذر وهذا المعنى أقرب للمفهوم اللغوي من بقية المفاهيم وأوسع دلالة منها.

أقسام الحجة:

هي قسمان: باطنية وظاهرية:

فالباطنية: هي العقول والمدركات الشعورية.

والظاهرية: هي السفراء والرسل والكتب والشرائع.

والباطنية ورد في فضلها الكثير من النصوص لأنّ العقل نور الله تعالى في عباده به يُعبد وبه تحصل المكرمات ولا يكمله الله تعالى إلاّ فيما يحب[1]، واكتماله باكتمال الخُلُق، فكلما تناكس خُلُقُ المرء كلما خفّ عقلُه، قال أبو عبدالله عليه السلام أكمل الناس عقلاً أحسنهم خُلُقاً[2].

وأما الظاهرية فتتمثل بالحجج المذكورة آنفاً حيث بهم يحتج المولى على خلقه لئلا يقولوا: ﴿**لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتّبع آياتك من قبل أن نذِلَّ ونخزى**﴾ [طه:١٣٥].

فقد جاء في صحيحة هشام بن الحكم قال:

جاء زنديق إلى الإمام الصادق عليه السلام وسأله:

---

[1] لسان العرب: ج٢، ص٢٢٨.

[1] لاحظ: أصول الكافي: ج١، ص١٠ ح١.

[2] أصول الكافي: ج١، ص٢٣ ح١٧.

من أين أثبتّ الأنبياء والرسل؟.

قال الَّيْكِلا: إنّا لما أثبتنا أنّ لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنّا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع حكيماً متعالياً لم يجز أن يشاهده خلقُه ولا يلامسوه فيباشرهم ويباشروه ويحاجهم ويحاجوه، ثبت أنّ له سفراء في خلقه، يعبّرون عنه إلى خلقه وعباده، ويدلّوهم على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم، فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه والمعبّرون عنه جلّ وعزّ وهم الأنبياء عليهم السَّلام وصفوته من خلقه، حكماء مؤدبين بالحكمة، مبعوثين بها غير مشاركين للناس ـ على مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب ـ في شيء من أحوالهم مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة، ثم ثبت ذلك في كل دهرٍ وزمان مما أتت به الرسل والأنبياء من الدلائل والبراهين، لكيلا تخلو أرض الله من حجة يكون معه عَلَمٌ يدلُّ على صدق مقالته وجواز عدالته[1].

زبدة المخض:

بعد عرض هذه المقدمة الوجيزة نقول:

لا يكون التكليف ـ الذي هو حكم الله من الحلال والحرام ـ واجباً إلاّ بعد إتمام الحجة الباطنية عليهم، لذا فإنه سبحانه لا يكلّف المجانين والقاصرين وأشباههم، كما أنه لا يكلّفهم إلاّ بعد أن يرسل إليهم السفراء والحجج لأنّ تكليفهم قبل ذلك يعدُّ ظلماً عليهم، إذ كيف يتسنّى لهم امتثال الأوامر والانزجار عن النواهي وهم عاجزون عن معرفتها والإحاطة بها، ولا تكون المعرفة إلاّ بسفير يكون همزة وصل بين السماء والأرض. قال أبو عبد اللهالَّيْكِلا:

"حجة الله على العباد النبي، والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل"[2].

الأمر الثاني: يقبح عقلاً وشرعاً التكليف بغير المقدور:

إنّ التكليف بغير المقدور أو بما لا يُطاق ولا يُتحمل عادةً أمر تنكره البداهة والوجدان، ويستقبحه العقل السليم الحاكم بأنّ المأمور غير مستطيع وقادر على إيجاد الفعل غير المقدور، وذلك لعدم انقداح الشوق أو الإرادة في لوح نفسه فلا تبلغ ـ أي الإرادة ـ درجة تصور الفعل والتصديق بفائدته مما لا يستدعي تحرّك العزم والجزم، فهل يمكن للإنسان أن

[1] أصول الكافي: ج١، ص١٦٨.

[2] أصول الكافي: ج١، ص٢٥ ح٢٢.

يطلب الثمرة من الشجرة اليابسة، أو المطر من الأحجار والأتربة الجامدة؟! كلا، **لذا قال المحققون**:

إن مرجع التكليف بما لا يطاق يعود إلى كون نفس التكليف محالاً وأن الإرادة الجدية لا تنقدح في ضمير الآمر العرفي فكيف بالآمر الإلهي المولى الحقيقي، ومع هذا فقد أجاز الأشاعرة أن يكلّف الباري عباده بما لا يطيقون وستأتي أدلتهم.

أما الإمامية فقد عدّوا ذلك مستحيلاً بحقه تعالى بوجهين:

الوجه الأول:

إن التكليف بغير المقدور أمر قبيح عقلاً صدوره عن المولى لأنّ ضرورة العقل تمنع أن يكلّف العبد بما لا قدرة عليه ولا طاقة له به كأنْ يكلّفه أن يطير في السماء أو أن يُدْخِلَ الجمل في خرم الإبرة.

الوجه الثاني:

أنه سبحانه نفى بصريح الآيات عدم تكليفه العبد بما لا يطيق ﴿**لا يكلّف الله نفساً إلاّ وسعها**﴾ [البقرة:٢٨٧] ﴿**لا يكلّف الله نفساً إلاّ ما آتاها**﴾ [الطّلاق:٨].

فإذا نفى عزّ وجلّ عن نفسه ذلك فكيف يثبت له الأشاعرة ما هو بريء منه؟!.

- **الأدلة على التكليف بغير المقدور**:

استدلّ الأشاعرة على جواز التكليف بغير المقدور بأدلةٍ نقلية وأهملوا العقلية، والسر فيه أن العقل يحكم بعكس ما يدّعون ولأنهم ينفون كما مرّ سابقاً مسألة الحسن والقبح العقليين.

من الآيات التي استدلّوا بها:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿**أُولَـئِكَ لَمْ يَكُونُواْ مُعْجِزِينَ فِي الأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُم مِّن دُونِ اللّهِ مِنْ أَوْلِيَاء يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ**﴾ [هود:٢١].

وجه الدلالة: أن الكافرين قد أمروا أن يسمعوا الحق وكُلّفوا به مع أنهم﴿**ما كانوا يستطيعون السَّمع...**﴾فدلّ ذلك على جواز التكليف بما لا يُطاق، ودلّ على أنّ من لم يقبل الحق ولم يسمعه لم يكن مستطيعاً.

والجواب:

إنّ الآية بصدد عدم استطاعتهم على السمع لتماديهم في الظلم والغي وإحاطة ظلمة الذنوب على قلوبهم وأعينهم وأسماعهم، حيث صيّر العصيانُ والطغيانُ القلوبَ ميتة والأسماع صمّاء، قال تعالى: ﴿**فلمّا زاغوا أزاغ الله قلوبهم**﴾ ﴿**لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السّعير**﴾.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿**وعلّم آدم الأسماء كلّها ثمّ عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إنْ كنتم صادقين، قالوا سبحانك لا علم لنا إلاّ ما علّمتنا إنّك أنت العليم الخبير**﴾ [البقرة:٣٢.٣٣].

قالوا: انه سبحانه كلّف الملائكة بإنباء الأسماء فقالوا له ﴿**لا عِلْمَ لنا**﴾ فأمرهم بالإنباء مع كونهم ليسوا بعالمين دليل التكليف بما لا يُطاق.

يلاحظ عليه:

إنّ الأمر في قوله تعالى: ﴿**أنبئوني بأسماء هؤلاء**﴾ للتعجيز لا للتكليف والبعث نحو الإنباء حقيقةً، هذا نظير قوله تعالى: ﴿**وإنْ كنتم في ريبٍ ممّا نزّلنا على عبدنا فأْتوا بسورة من مثله وادْعوا شهداءكم من دون الله إنْ كنتم صادقين**﴾.

- إلى هنا تبيّن أن التكليف بغير المقدور مما تأباه العقول وتنكره أدلّة المنقول، وما استدلّ به العامة فمبنيٌ على المرتكزات التي يسيرون على ضوئها منها عدم تأثير قدرة العبد في فعله وليس العبد إلاّ ظرفاً للفعل كما تقدم.

الأمر الثالث: الجاهل المقصّر معاقب:

مرةً يكون الجاهل قاصراً بمعنى أنه لم يتمكن من السؤال لمانع أو لقصورٍ في ذاته، فهذا معذور عند الله تعالى ولا عقاب عليه إذ إنه تعالى لا يعاقب إلا بعد البيان ووصول البرهان وحيث لا بيان واصل للمكلّف فلا عقاب. وبعبارة أخرى: إنّ الجهل من الأعذار العقلية والشرعية، فالجاهل بالحكم قصوراً لا تقصيراً معذور، أما المقصّر فهو كالعامد في عدم العذر واستحقاق العقاب، فلا عقاب على من لم يتنجز عليه التكليف لأن المؤاخذة فرع وصول التكليف وتنجزه بحق المكلَّف، فإذا ارتفع التكليف قصوراً نتيجة موانع ذاتية وعرضيّة فحينئذٍ ترتفع المؤاخذة، ويظهر من كلام الآخوند «عليه الرحمة» في الكفاية أن إستحقاق العقاب أثر عقليٌّ له مع أنه متفرع على المخالفة بقيد العمد، وبما أنّ الجاهل القاصر غير متعمد لترك

التكليف فلا يكون عاصياً بجهله، لأنّ التكليف غير منجّزٍ بحقه فلا يكون موضوعاً لحكم العقل باستحقاق العقوبة على المخالفة، لأن موضوع حكم العقل باستحقاق العقوبة هو الظلم على المولى والخروج عن رسوم العبودية، وذلك يتحقق بمخالفة التكليف المنجز وهو الواصل الى المكلّف دون غير الواصل، فإنه ليس موضوعاً لحكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفته، فلا مؤاخذة على التكليف المجهول أو غير الواصل للمكلّف لموانع ذاتية أو عرضية.

وتارةً يكون مقصّراً أي قادراً على تحصيل العلم عبر السؤال من أهل الذكر ولكنه ترك عمداً وإهمالاً، فهذا مما لا ريب أنه يستحق العقاب عقلاً وشرعاً، إذ المكلّف لو التفت [إلى أنّه لم يُخلق هملاً ولم يترك سدًى باعتباره مؤمناً بالله وبرسالاته وحججه عليهم السَّلام]، لا بدّ أن يحصل لديه علمٌ إجمالي بتكاليف فعلية كثيرة هو جاهل بها فعليه الفحص للحصول عليها، ولا مجال للأخذ بالبراءة العقلية كقبح العقاب بلا بيان، لأنّ البيان موجود وإنما حصل تقصير عند المكلّف بحيث لم يرجع إليه بسؤال العلماء، ولذا لم تقبح عقلاً مؤاخذته لتقصيره.

ونستدل أيضاً على عدم معذورية الجاهل المقصّر بوجوهٍ:

الأول: الإجماع القطعي الدالّ على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلة، فلا يحق للمكلّف أن يجري أصالة عدم التكليف بكل ما يشك به للوهلة الأولى بل عليه أن يفحص ويسأل لئلا يقع في محذور المخالفة القطعية، فإذا يئس من العثور على دليلٍ أو أمارةٍ، ساعتئذٍ يُجزي أصل البراءة.

الثاني: الأدلة الدالة على وجوب التعلُّم كآية النفر بقوله تعالى: ﴿**فلولا نفرَ من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدّين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون**﴾ [التّوبة:١٢٢].

تثبت الآية المباركة وجوب التفقه على جماعة بحيث يتعلّمون أحكام الدين والتفقه في شريعة سيد المرسلين ثم هؤلاء بدورهم يرجعون إلى ديارهم لينذروا أهاليهم وأقوامهم، وليس معنى هذا أنّ على المتفقّه أن يدخل بيوت المؤمنين فرداً فرداً ليعلّمهم أحكام دينهم، بل المراد أنه عليه أنْ يبسط عليهم أحكام الدين وعليهم أن يسألوه عما يحتاجون إليه من معرفة

أمور الدين، لأنه إذا وجب على العالم أن يُعلّم ويُنْذِر وجب على الجاهل أنْ يقبل قول العالم ويعمل به كما أنه يجب عليه أنْ يسأله لو جهل بعض الأحكام.

وهذا الأمر الضروري قد أكّده مولى الثقلين أمير المؤمنين عليّ ﷺ بقوله:

«ما أخذ الله على أهل الجهل أنْ يتعلّموا حتى أخذ على أهل العلم أنْ يعلّموا»[1].

سؤال وجواب:

هل المؤاخذة والعقاب مترتبان على ترك التعلّم أو على ترك الواقع؟.

قد يقال إن المؤاخذة على ترك التعلّم لكون طلب العلم نفسياً، لكنه مردود لأن طلب العلم وحده من دون أن يترتب عليه العمل لا يكون إلاّ وبالاً على صاحبه لأن العلم يدعو للعمل فإن أجابه وإلاّ ارتحل.

وأما لو قلنا أن المؤاخذة إنما لمخالفة الواقع فيكون التعلّم حينئذٍ طريقاً لتحصيل الواقع، فلو ترك التعلم يعاقب على تركه الواقع لا على تركه التعلم، لأن التعلم يفضي إلى الواقع.

وإليه أشار الشيخ الأنصاري ﵀ حيث قال:

الإنصاف ظهور أدلة وجوب العلم في كونه واجباً غيرياً مضافاً إلى الأخبار الظاهرة في المؤاخذة على نفس المخالفة[2].

وعليه جرى الفقهاء المتأخرون منهم الخوئي والشهيد الحجّة الميرزا الغروي «رحمهم الله جميعاً» قال الأخير في بحث تقريره للخوئي:

«ذهب جماعة منهم الأردبيلي إلى الالتزام بالوجوب النفسي في المقام وأن التعلم واجب نفسي، والعقاب إنما هو على ترك التعلم نفسه لا أنه على ترك الواجب الواقعي.

وفيه أن الأدلة المستدلّ بها على وجوب التفقه والتعلم ظاهرة في أنّ التعلم واجب طريقي وأنه مقدمة لامتثال الأحكام الواقعية ولا يكاد يستفاد منها أنه واجب نفسي أبداً»[3].

ويشهد لكون الواجب طريقياً ما ورد في قوله تعالى: ﴿**قل فلله الحجّة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين**﴾ ورد فيها أن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة، عبدي أكنت عالماً؟

---

[1] نهج البلاغة/شرح محمّد عبده: ج٤، ص٢٦٦، قصار الحكم رقم٤٧٨، وورد مثله في أصول الكافي: ج٢، ص٤١ ح١.

[2] مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول: ص٣٠٣ بشيء من التصرف.

[3] علي الغروي، التنقيح: ج١، ص٢٩٥ بتصرّف بسيط.

فإن قال: نعم، قال الله: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصم فتلك الحجة البالغة[1].

وعليه فما ذهب إليه الأردبيلي وصاحب المدارك ومن تبعهما من أن العلم واجب نفسي، والعقاب على تركه من حيث هو لا من حيث إفضائه إلى المعصية أي ترك الواجبات وفعل المحرّمات المجهولة تفصيلاً مشكل بل غير صحيح فلا يعاقب من خالف الواقع إلا عقوبة واحدة على مخالفة الواقع.

ويستظهر من عبارة المصنف أن المؤاخذة على ترك الواقع لا ترك التعلم كما استظهره بعضهم.

ومن الآيات التي استُدل بها على وجوب التعلم آية الذكر بقوله تعالى: ﴿**فسْألوا أهل الذّكر إن كنتم لا تعلمون**﴾ [النحل:٤٤] فالآية واضحة الدلالة على أن الجاهل يُفرض عليه أن يسأل العالم، وهذا أمر جرى عليه العقلاء في كل زمن.

وما ورد من الأخبار الحاثّة والدالة على وجوب التعلم[2] منصرفة إلى العلم المفضي للعمل ودرك الواقع.

ويشهد لهذا ما ورد من أن العلم يهتف بالعمل، وأنه لا يسع الناس ترك المسألة عمّا يحتاجون إليه[3].

الثالث: الأخبار الدالة على أنّ المقصّر غير معذور، منها:

ما ورد سابقاً من قوله تعالى: ﴿**فللّه الحجّة البالغة**﴾.

وما ورد أيضاً عن مولانا الإمام الصادق عليه السلام حيث سُئل عن مجدور أصابته جنابة فغسَّلوه فمات.

قال عليه السلام: قتلوه ألا سألوا فإنّ دواء العي "الجهل" السؤال[4].

وسبب قتلهم له أنّ حكم المريض إذا أجنب ولم يقدر على الغُسل أو أنه يتضرّر به هو التيمم، فمن غسلَّه أو أفتى بتغسيله فهو ضامن، ثم إن الإمام عليه السلام وبّخهم لتركهم السؤال، إذ

---

(1) بحار الأنوار: ج٢، ص٢٩. وتفسير البراهان: ج١، ص٥٦٠.

(2) أصول الكافي: ج١، ص٣٠ ح١.

(3) أصول الكافي: ج١، ص٣٠ ح٣.

(4) أصول الكافي: ج١، ص٤٠ ح١.

لو سألوا عن كيفية معالجة الأمر لما وقعوا فيما وقعوا من إهلاك أنفسهم في الآخرة بإهلاك غيرهم في الدنيا.

الرابع: ان العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام كما لا يعذر الجاهل بالمكلّف به العالم به إجمالاً، ومناط عدم المعذورية هو قدرته على السؤال ولكنه لم يسأل.

الأمر الرابع: الغاية من التكليف:

بما أنه سبحانه حكيم، والحكيم لا يصدر منه العبث أصلاً، بل كل ما يصدر منه ما هو إلاّ حق وصواب لأنه سبحانه العالم بالمصالح والمفاسد، وبما أنه سبحانه كلّف عباده بتكاليف فلا بدّ أن يكون فيها الخير والصلاح لأفراد البشرية، وهذا ما استقرّ عليه فكر الإمامية، وقد خالفهم جمهور العامة القائلون: بأنّ الأفعال في حدّ أنفسها ليست حسنة ولا قبيحة بل ذلك متعلق بالشرع وقد قدّمنا تفصيل ذلك.

دليل الإمامية على عدم صدور القبيح منه تعالى:

يستدل على ذلك بوجوه:

الأول: إنّ الصارف عن فعل القبيح موجود والداعي مفقود، وكلّما وجِدَ الصارف وانتفى الداعي امتنع الفعل.

بيان ذلك:

إنّ الصارف عن فعل القبيح هو العلم بقبحه والغنى عنه، وبما أنه تعالى عالم بكل المعلومات كُلّيها وجزئيّها والتي من جملتها القبائح، وكونه تعالى غنياً بذاته وصفاته، والمستغني عن الشيء العالم بقبحه وبغناه عنه لا يفعله إذا كان حكيماً.

وأما انتفاء الداعي فلأنه على قسمين:

إمّا الحاجة وإمّا الحكمة.

أما داعي الحاجة ـ أي داعي الطبع ـ فهو مستحيل عليه تعالى لما ثبُتَ من كونه غنياً، وليس له طبع كالمخلوقات.

وأما داعي الحكمة ـ أي داعي العقل ـ فهو أيضاً مفقود لأنّ القبيح لا حكمة فيه.

الثاني: لو جاز منه فعل القبيح أو الإخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعده ووعيده لإمكان تطرق الكذب عليه ولجاز منه إظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يُفضي إلى الشك في صدق الأنبياء ويمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه.

دليل الأشاعرة على صدور القبيح منه تعالى "حاشاه عزّ وجلّ":

استدلّوا عليه بوجهين:

الأول: أنه تعالى كلّف الكافر بالإيمان وهو تعالى يعلم أنه سيموت على كفره، وتكليفه بالإيمان قبيح لعلمه تعالى أن الكافر سيموت على الكفر فيكون تكليفه بالإيمان قبيحاً مما يعني صدور القبيح منه تعالى وهو المطلوب.

والجواب:

إنّ تكليف الكافر كان من أجل تعريضه بما يوجب له الثواب الأخروي، وذلك حسنٌ، فمع مخالفته التي هي بسوء اختياره النابع عن إرادته استحق الضرر والعذاب الأخروي ومع استحقاقه للعذاب لا يصير ذلك الحسن قبيحاً كما لو أنّ طبيباً أخبر إنساناً بما هو سمٌّ ومفني للحياة، وما هو ملائم ومبقي لحياته وأمره باجتناب الأول ونهاه عن ترك الثاني، فإنه يكون محسناً في حقه بذلك، فإذا خالف المريضُ الطبيب وفعل عكس ما أمره به فلا يكون حينئذٍ الطبيب مهلكاً للمريض بل الهلاك نتيجة مخالفته لأمر الطبيب.

الثاني: إنّ تكليفه إمّا لفائدةٍ أو لا، والثاني أي تكليفه لغير فائدة عبث مستحيل عليه تعالى عند الفريقين، فلا بدَّ أن يكون تكليفه لفائدة، وهذه الفائدة إما للنفع وإما للضرر، والثاني قبيح، والأول إما أن يعود النفع إليه تعالى وهو محال، أو يعود إلى الكافر وهو باطل لأنه يعلم عدم وصوله إليه فيكون عبثاً وهو قبيح أو أن النفع يعود إلى غيره وهو قبيح أيضاً لأنّ تعذيب زيدٍ لنفع عمرو قبيح، فقد بان وظهر أن تكليفه قبيح على كل تقدير.

والجواب:

ليس الغرض "كما قلنا" من التكليف حصول النفع لمن علم الله سبحانه أنه يؤمن به دون الكافر، وإنما الغرض من التكليف هو التعريض لإيصال الثواب بالفعل، وحصول الثواب بالفعل مشروط باكتساب موجب الاستحقاق الذي هو الإيمان والعمل الصالح، وكفره من قِبل نفسه لا من جهة الله تعالى.

وبعبارة: لو كان الغرض من التكليف هو نفس الثواب فإنه باطل لأنّ الكافر لا يصله نفع، فيتبين أن الغرض من التكليف هو جعل المكلّف في معرض الثواب وهو كما يثبت بحق المسلم يثبت بحق الكافر.

ومن هنا تعلم أن التكليف حسن لأنّ أفعاله تعالى معلّلة بالأغراض إذْ لو لم يكن التكليف حسناً ولغرضٍ وفائدةٍ ما لم نطّلع عليها لكان ذلك عبثاً وهو محال، ولو كان لغرضٍ [وهو كذلك] فإنْ كان عائداً إليه تعالى لزم المحال لأنه يستلزم الحاجة والنقص في ذاته تعالى وإن كان الغرض عائداً إلى غير المكلّف كان قبيحاً أيضاً لأنّ تعذيب شخص لنفع غيره قبيح، فلا بدّ من أن يكون الغرض عائداً إلى نفس المكلّف وهو المطلوب.

إشكال:

قد تقول: لماذا لا يعطي الله سبحانه الثوابَ من دون تكليف أليس ذلك أحسن من التكليف بالمشاق؟.

والجواب بوجوهٍ ثلاثة:

أولاً: إن الثواب الذي يعطيه عزّ وجلّ للعبد، يعطيه مع التعظيم، والتعظيم يستدعي التكليف، إذ كيف يُعَظّم من لم يجد طعم المشقة والعناء، لذا يقبُح عندنا تعظيم الأراذل والأطفال لعدم القابلية على التكليف المستدعي لما ذكرنا، فثبُت أن التعظيم إنما يحسن للمستحق له دون غيره.

ثانياً: ان الله سبحانه خلق الجن والإنس ليعبدوه ﴿**وما خلقت الجنَّ والإنسَ إلاّ ليعبدوني**﴾فإذا عبدوه استحقوا الثواب، والعبادة لا تكون إلاّ بأداء ما أُمروا به والانتهاء عما زُجروا عنه وليس هذا إلاّ التكليف المترتّب عليه نوع مشقة التي تستدعي ترتب الثواب أو التعريض له.

ثالثاً: أراد سبحانه من العباد أن يعرفوه مختارين لا ملجئين، والاختيار يستدعي التكليف لتركُب الإنسان من العقل والشهوة المقتضيين للمنازعة، والتكليف يستتبع التمحيص والتسابق إلى الرحمة والتفاضل في الجنة. جاء في الحديث القدسي: «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أنْ أعرف فخلقت الخلق لكي أُعرَفْ».

عرفنا أن التكليف حسن لكن هل هو واجب على الحكيم؟.

قال الأشاعرة: إنّ التكليف تفضُّل يفعله الباري أو يتركه.

وقالت الإمامية: إن التكليف واجب على الحكيم من باب اللطف أي أن حكمته سبحانه اقتضت أن يكلّف العبد ليحصل الغرض به.

واستدلوا عليه بوجهين:

الأول: لو لم يجب التكليف لزم الإغراء بالقبيح وهو محال عليه تعالى.

بيان ذلك :

إنَّ الله سبحانه لما خلق الإنسان خلق فيه مجموعة من الشهوات تنازع العقل، فإذا كان كذلك لا بدّ من ضبط ميوله ولا يمكن ضبطها إلاّ بتكليف حيث ينهاه عن الظلم والرذيلة، ولا يمكن الاعتماد على العقل لمزاحمة الشهوة له لذا قيل «السمعيات ألطاف في العقليات» فمن أجل أن لا يرتكب الإنسان الخطايا والقبائح لا بدّ له من وجود تكليف يردعه عن القبائح والمفاسد.

اللهم إلاّ أن يقال: إنَّه سبحانه يمكن أن يخلق ولا يكلّف ثم يُدْخِلْ الجنة.

يقال في الجواب: إنَّه على هذا فما الفائدة من خلقهم في الدنيا، بل كان المتعين أن يخلقهم في الجنة منعمين دون أن يكونوا في دار الناسوت.

الثاني: قد تبين أن الغرض من الخلق هو المعرفة أو العبادة، ولا يحصل الغرض إلاّ باللطف وإلاّ لزم نقض الغرض.

بيان ذلك:

إنَّ المكلِّف "بالكسر" إذا علم أنّ المكلَّف "بالفتح" لا يطيع إلاّ باللطف، فلو كلّفه من دونه كان ناقضاً لغرضه كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم أنه لا يجيبه إلاّ أن يستعمل معه نوعاً من التأدب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضاً لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض[١] .

- **فتحصّل مما ذكر**: أن العقل من باب اللطف يحكم بوجوب التكليف وليس معنى الوجوب ـ كما توهم جماعة ـ أن العقل يحكم عليه تعالى أنْ يلزمنا بتكاليف فيستدعي ذلك

---

[١] كشف المراد:ص٣٥١ بتصرف.

حاكمية العقل عليه تعالى، وإنما المراد من الوجوب العقلي أن صدور ذلك الفعل منه تعالى واجب نظراً إلى حكمته المطابقة للطفه بالعباد.

وللّطف معنيان:

الأول: هو كل ما يقرّب إلى الطاعة ويبعّد عن المعصية يسمى لطفاً.

الثاني: إنَّ مقتضى كمال الذات الإلهية تستوجب لزوم إفاضة اللطف منه للعباد، فلطفه رحمته المطلقة.

ومن اللطف التكليف، إذ عدم التكليف إما من جهة الجهل أو من جهة النقص في الجود والكرم أو من جهة العجز أو البخل، وكل ذلك مفقود من الذات المقدّسة وإلاّ لزم الخُلُف من حيث كونه تعالى صرف العلم والكمال والقدرة الخ... فالغاية من التكليف وصول الإنسان إلى السعادة الحقّة ونيل المقامات العليا بالسير والسلوك إليه تعالى وإلاّ فهو غني عن العالمين لا تزيده طاعة من أطاعه غنىً ولا تضرّه معصية من عصاه.

قال الإمام الحسن بن علي عليه السلام:

«إن الله عزّ وجلّ بمنّه ورحمته لما فرض عليكم الفرائض لم يفرض ذلك عليكم لحاجةٍ منه إليه بل رحمةً منه، لا إله إلاّ هو، ليميّز الخبيث من الطيب وليبتلي ما في صدوركم وليُمحِّص ما في قلوبكم، ولتتسابقوا إلى رحمته ولتتفاضل منازلكم في جنته» [١].

وما ورد في صحف نبيّ الله موسى بن عمران عليه السلام قال الله سبحانه:

يا عبادي إني لم أخلق الخلق لأستكثر بهم من قلة ولا لآنس بهم من وحشة ولا لأستعين بهم على شيء عجزتُ عنه، ولا لجر منفعةٍ ولا لدفع مضرة، ولو أن جميع خلقي من أهل السماوات والأرض اجتمعوا على طاعتي وعبادتي لا يفترون عن ذلك ليلاً ولا نهاراً ما زاد ذلك في ملكي شيئاً سبحاني وتعاليت عن ذلك [٢].



[١] بحار الأنوار: ج٥، ص٣١٥ ح١٠.

[٢] بحار الأنوار: ج٥، ص٣١٣ ح٤.

الباب السَّادس

عقيدتنا في القضاء والقدر

قال المصنف رحمه الله:

ذهب قوم وهم "المجبِّرة" إلى أنه تعالى هو الفاعل لأفعال المخلوقين فيكون قد أجبر الناس على فعل المعاصي وهو مع ذلك يعذّبهم عليها، وأجبرهم على فعل الطاعات ومع ذلك يثيبهم عليها، لأنّهم يقولون أن أفعالهم في الحقيقة أفعاله وإنّما تنسب إليهم على سبيل التجوز لأنهم محلها. ومرجع ذلك إلى إنكار السببية الطبيعية بين الأشياء، وأنه تعالى هو السبب الحقيقي لا سبب سواه.

وقد أنكروا السببية الطبيعية بين الأشياء إذ ظنوا أن ذلك هو مقتضى كونه تعالى هو الخالق الذي لا شريك له، ومن يقول بهذه المقالة فقد نسب الظلم إليه تعالى عن ذلك.

وذهب قوم آخرون وهم المفوِّضة إلى أنه تعالى فوّض الأفعال إلى المخلوقين، ورفع قدرته وقضاءه وتقديره عنها، باعتبار أن نسبة الأفعال إليه تعالى تستلزم نسبة النقص إليه، وأن للموجودات أسبابها الخاصة وان انتهت كلها إلى مسبّب الأسباب والسبب الأول، وهو الله تعالى. ومن يقول بهذه المقالة فقد أخرج الله تعالى من سلطانه، وأشرك غيره معه في الخلق.

واعتقادنا في ذلك تبع لما جاء عن أئمتنا الأطهار عليهم السَّلام من الأمر بين الأمرين، والطريق الوسط بين القولين، الذي كان يعجز عن فهمه أمثال أولئك المجادلين من أهل الكلام. ففرَّط منهم قوم، وأفرط آخرون. ولم يكتشفه العلم والفلسفة إلاّ بعد عدّة قرون.

وليس من الغريب ممن لم يطلّع على حكمة الأئمة عليهم السَّلام وأقوالهم، أن يحسب أن هذا القول ـ وهو الأمر بين الأمرين ـ من مكتشفات بعض فلاسفة الغرب المتأخرين. وقد سبقهم إليه أئمتنا قبل عشرة قرون.

فقد قال إمامنا الصادق عليه السلام لبيان الطريق الوسط كلمته المشهورة "لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين ".

ما أجلّ هذا المغزى وما أدقّ معناه. وخلاصته: أن أفعالنا من جهة هي أفعالنا حقيقة ونحن أسبابها الطبيعية. وهي تحت قدرتنا واختيارنا، ومن جهة أخرى هي مقدورة الله تعالى

وداخلة في سلطانه، لأنه هو مفيض الوجود ومعطيه. فلم يجبرنا على أفعالنا حتى يكون قد ظلمنا في عقابنا على المعاصي، لأن لنا القدرة والاختيار فيما نفعل، ولم يفوّض إلينا خلق أفعالنا حتى يكون قد أخرجها عن سلطانه، بل له الخلق والحكم والأمر، وهو قادر على كل شيء ومحيط بالعباد.

وعلى كل حال، فعقيدتنا إن القضاء والقدر سرّ من أسرار الله تعالى، فمن استطاع أن يفهمه على الوجه اللائق بلا إفراط ولا تفريط فذاك، وإلاّ فلا يجب عليه أن يتكلّف فهمه والتدقيق فيه لئلا يضل وتفسد عليه عقيدته، لأنه من دقائق الأمور بل من أدقّ مباحث الفلسفة التي لا يدركها إلاّ الأوحدي من الناس، ولذا زلّت به أقدام كثيرٍ من المتكلمين. فالتكليف به تكليف بما هو فوق مستوى مقدور الرجل العادي، ويكفي أنْ يعتقد به الإنسان على الإجمال اتباعاً لقول الأئمة الأطهار من أنه أمر بين الأمرين ليس فيه جبر وتفويض. وليس هو من الأصول الاعتقادية حتى يجب تحصيل الإعتقاد به على كل حال على نحو التفصيل والتدقيق.



تمهيد:

مسألتا القضاء والقدر من أُمَّهات العقائد الكبرى الواردة في الكتاب والسُنة المطهّرة، حيث يُعدُّ منكرهما كافراً بما نزل على رسول الله ﷺ، وقد أخذ حيّزاً هاماً في بحوث مفكري الإسلام مما أدّى إلى تشعُّب الآراء بشأنهما إلى ثلاثة:

الجبر . التفويض . الأمر بين أمرين.

فالثالث هو الحق، حيث قامت الأدلة المحكمة على إثباته وتثبيت قواعده، وأما الأولان فدونهما خرط القتاد، وأحدهما أشنع من الآخر، أعني الجبر الذي نسب إلى الذات الإلهية ما لا يليق بها.

والالتزام بمبدأ الجبر قال به جمهور العامة مما استدعى ذلك تطفّل بعض الغربيين بأقلامهم السامة إلى الاعتقاد بأنّ العلّة الأساس لانحطاط المسلمين سببه الاعتقاد بالجبر وأن

نبيّ الإسلام كان يستفيد من فكرة الجبر في تسيير حركته العسكرية، قال واشنطن أرونك في تعداده للمبادىء التي اعتمدها النبي صلى الله عليه وآله لإنجاح دعوته.

[...الإيمان بالله والملائكة والكتب الإسلامية والأنبياء ويوم القيامة.. إلى أن قال: وآخر القواعد في صف مبادىء الإسلام هي عقيدة الجبر وكان محمّد يستفيد منها في شؤونه العسكرية لأنه بموجب هذه القاعدة تكون كل حادثة في العالم قد قدّرت في علم الله قبل وجود العالم وفي اللوح المحفوظ وقد عُيّن فيها مصير كل شخص وأجله بشكل لا يقبل التغيير ولا يمكن تقديمه أو تأخيره أبداً، ولما كان المسلمون يؤمنون تماماً بهذه الأمور ويسلّمون بها، فقد كانوا أثناء الحرب وبدون وجِلٍ وخوفٍ يلقون بأنفسهم في صفوف العدو، فإنّ الموت في الحرب في نظرهم يعني الشهادة ويوصلهم إلى الجنة...] [1].

يورد عليه:

أولاً: إن كلامه الآنف الذكر دعوى بلا دليل وبرهان، إذْ من أين أثبتَ أن نبي الرحمة عليه وآله أفضل الصلاة والسَّلام كان يقول بالجبر ويدعو المؤمنين للحرب باسم الجبر.

ثانياً: كيف يدعوهم النبي صلى الله عليه وآله إلى عقيدة الجبر في حين أن القرآن الكريم بنصوصه الصريحة الكثيرة يَنْبُذ هذه العقيدة الفاسدة، ويؤكد على اختيار الإنسان وحريته من دون قسْرٍ أو ضغطٍ على أفعاله وتصرفاته، فلو صحّ ما زعم هذا الكاتب لكان النبي " وحاشاه أنْ يدعو إلى ما زعم المذكور " داعياً إلى مخالفة ما دعا إليه الله سبحانه في كتابه الكريم.

ثالثاً: هناك فرق بين القضاء والقدر وبين العقيدة الجبرية كما سوف يأتي بإذن الله، فإذا كان المرءُ مجبراً على عملٍ معيّن فلا معنى لأن يدفع النبي أتباعه نحو سوح القتال لينالوا الشهادة، لأنّ المجبر على فعل من قِبَله تعالى لا يحتاج إلى أحدٍ حتى يدفعه إلى تصرّفٍ أو عملٍ معيّن بل ينقاد إليه برغبة وشوقٍ واندفاع.

عَوْدٌ على بدء:

---

[1] المطهري، الإنسان والقضاء والقدر:ص١٧؛ نقلاً عن كتاب "حياة محمّد" لواشنطن ارونك.

إنّ مسألة القضاء والقدر المعبّر عنها بلغتنا المعاصرة بـ «تقرير المصير» هي من المعارف القرآنية العالية بحيث إذا لم يتعمّق الباحث فيها لأودَتْ به إلى إحدى هوتَّين سحيقتَّين هما: الجبر أو التفويض.

الأسباب التي أدّت إلى تبني المستشرقين للجبر:

يمكن إرجاع الأسباب المؤدية إلى تبني هؤلاء لعقيدة الجبر إلى أمور هي:

الأول: الحقد الدفين الذي أبطنه المستشرقون على عقيدة الإسلام نظاماً ومنهاجاً مما حدا بهم إلى ضرب معالم توحيده وإبعاد الناس عنه كدين يدعو إلى سلامة الفطرة وتركيز الشخصية الإنسانية.

الثاني: تجاهلهم ـ لا جهلهم ـ لمعتقدات غير الأشاعرة لا سيما الإمامية حفظهم المولى، لأسباب باتت معروفة منها استعبادهم للشعوب تحت عنوان أن تسلّطهم رحمة من الله أهبطها على الأُمم المستضعفة.

الثالث: عدم تعمّقهم بمفاهيم المقرآن الكريم ـ هذا لو أحسنّا الظن بهم ـ الذي يحتوي على كثيرٍ من المحكمات والمتشابهات والعمومات والمقيدات إلى غير ذلك من أحكام ومفاهيم يتطلب فهمها بذل المزيد من الجهد والمشقة وسعة الاطّلاع على النصوص الواردة عن النبي والعترة الطاهرة.

فلم نسمع أن مستشرقاً غاص في أعماق القرآن وتتلمذ على أيدي أمينة تؤهّله لفهم الكتاب كما يفهم دساتير كنيسته أو جهاز أمن دولته التي تخرّج منها لكي يدسَّ السم في معتقدات المسلمين.

الرابع: انبهار المستشرقين بسيطرة الأشاعرة على بلاد العرب والمسلمين منذ مئات السنين، وضعف الشيعة الإمامية بالمقابل مما حدا بالمستشرق الذي لا يؤمن إلاّ بالكثرة والقوة والمحسوس أنْ يغضّ الطرف عن معتقدات الإمامية، مع موافقة عقيدته الفاسدة لهم.

الخامس: تقوية عقائد غير الإمامية لا سيما عقائد الأشاعرة "دون المعتزلة مثلاً" في مقابل عقائد الإمامية المقتبسة من الكتاب والعترة بما يُسهّل النيل منهم والسيطرة على مقدّراتهم الطبيعية والفكرية.

• والمتصفح للتاريخ الإسلامي يرى طائفتين من النصوص غير النبوية الكاشفة عن تصرفات متناقضة لبعض صحابة النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

الطائفة الأولى: تنبذ وترفض فكرة الجبر.

الطائفة الثانية: تُثبت وتتبنّى هذه الفكرة الفاسدة.

فمن الأولى: ما روي أنّ عمر بن الخطاب خرج إلى الشام غازياً عام ١٧ للهجرة حتى إذا كان بسُرغ لقيّه الأمراء، فأخبروه أن الأرض سقيمة، فأرجع بالناس فإنه بلاء وفناء.

فقال: أيها الناس إني راجع فارجعوا.

فقال له أبو عبيدة الجرّاح: أفراراً من قدر الله؟.

قال نعم... فراراً من قدر الله إلى قدر الله... أرأيت لو أنّ رجلاً هبط وادياً له عدوتان، إحداهما خصبة والأخرى جدبة، أليس يرعى من رعى الجدبة بقدر الله ويرعى من رعى الخصبة بقدر الله ثم قال: لو غيرك يقول هذا يا أبا عبيدة، فبينا الناس على ذلك إذ أتى عبد الرحمان بن عوف، وقال: سمعت رسول الله يقول:

إذا سمعتم بهذا الوباء ببلدٍ فلا تقدموا عليه، وإذا وقع وأنتم به فلا تخرجوا فراراً منه ولا يخرجنَّكم إلاّ ذلك ثم انصرف عمر وانصرفوا [(١)].

ومن الثانية: ما رواه الواقدي عن أم الحارث الأنصارية أنها رأت عمر بن الخطّاب في وقعة حُنين عندما انهزم المسلمون، فقالت له ما هذا؟ قال عمر: أمر الله [(٢)].

وروي من أن عائشة قالت عندما تعرّض الخوارج للإمام أمير المؤمنين علي عَلَيْهِ السَّلَامُ في النهروان:

«ما يمنعني ما بيني وبين علي أن أقول الحق، سمعتُ النبي يقول: تفترق أُمتي على فرقتين، تمرق بينهما فرقة محلّقون رؤوسهم يحفون شواربهم، أُزرهم إلى أنصاف سوقهم، يقرأون القرآن لا يتجاوز تراقيهم، يقتلهم أحبُّهم إليّ وأحبُّهم إلى الله، فقال لها قتادة يا أم المؤمنين فأنت تعلمين هذا فلمَ كان الذي منك؟.

[(١)] تاريخ الطبري: ج٣، ص١٥٩.

[(٢)] المغازي للواقدي: ج٣، ص٩٠٤.

قالت: يا قتادة ﴿**وكان أمر الله قدراً مقدوراً**﴾وللقدر أسباب...» [1].

ولما اعترض عبد الله بن عمر على معاوية عندما نصَّبَ ولده يزيد خليفة من بعده قال له:

«إني أحذِّرك أن تشقّ عصا المسلمين وتسعى في تفريق ملئهم وأن تسفك دماءهم وإنّ أمر يزيد قد كان قضاءً من القضاء وليس للعباد خيرة من أمرهم» [2].

وكلتا الطائفتين تعبّران عن المصلحة السلوكية والازدواجية الشخصية التي كان يسلكها بعض الصحابة لتبرير أفعالهم الشريرة، فابتدعوا نصوصاً حلّلوا من خلالها الحرام، وحرّموا الحلال تحقيقاً لأغراضهم وإشباعاً لرغباتهم، ويكفينا ما فعله ابن الخطاب وصاحبه من اجتهادات واستحسانات قلبت موازين الشرع المبين وشريعة سيد المرسلين، ويكفينا ما فعلاه يوم السقيفة وغصبهما للخلافة ولنحلة سيدة نساء العالمين واتهامهما إيّاها بالكذب وقد طهّرها سبحانه في محكم آية التطهير، والدخول عليها جهرةً أمام المسلمين وتوهينهم لها بضربها وكسر ضلعها وتسويد متنها إلى ما هنالك من مخازي يخجل القلم عن سردها.

سؤال:

مفاده: أنكم نفيتم من أن يكون النبي مصدرَ الجبر، فمتى حصل لدى بعض الصحابة العلم بالجبر حتى جعلوه مبرّراً لتصرفاتهم؟.

والجواب:

إنّ فكرة الجبر من الناحية التاريخية متقدمة على مسألتي القضاء والقدر بمعنى أن جبر العباد على المعاصي كانت رائجة في فترة ما قبل الإسلام ثم تطورّت شيئاً فشيئاً حتى ألبسوها ثوب القضاء والقدر باعتبار كونهما ـ أي القضاء والقدر ـ داخلين في علم الله الأزلي حيث قُدّر وقُضي كل ما يجري في هذا الكون فيستحيل أن يتخلّف ما قدّره وقضاه تعالى عن علمه عزّ وجلّ.

وقد قصّ لنا القرآن الكريم في بعض آياته كيف أنّ المشركين كانوا ينسبون أفعالهم الشريرة إلى خالقهم وأنه تعالى أمرهم بها قال سبحانه حاكياً عنهم:

---

[1] الأوائل: ج٢، ص١٢٥.

[2] الإمامة والسياسة: ج١، ص٢١٠.

﴿**وإذا فعلوا فاحشةً قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إنّ الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون**﴾ [الأعراف:٢٩].

﴿**وقالوا لو شاء الرّحمان ما عبدناهم ما لهم بذلك من علمٍ إنْ هم إلاّ يخرصون** ﴾ [الزّخرف:٢١].

إذن مبدأ الجبر له جذور تاريخية قبل الإسلام ثم بعده بقي معششاً في عقول كثيرٍ من المسلمين الذين لم يتعمّقوا بمبادىء روحية الدين الحنيف.

فالحافز عند المشركين وبعض المسلمين في تلك الحقبة الزمنية لنشر فكرة الجبر هو تدعيم شرورهم بمنطق الدين والأمر الإلهي لهم بذلك لا سيما بنو أميّة حيث شيّدوا بنيان عقائد الجبر بشتى أنواعه لإعطاء الشرعية على سلطنتهم وملكهم ولإخماد كل ثورة تطلُّ عليهم بين الحين والآخر.

هذه نظرة وجيزة على مسألة التقدير ومساوقتها للجبر عند الجاهلين "سواء كانوا في عهد الرسالة أو من المتأخرين عنها" الذين لم يتربَّوا على الاعتقادات الحقة المقتبسة من مشكاة العترة الطاهرة، بحيث لم ترتوِ أحشاؤهم من مفاهيم الإسلام الأصيل المتمثل بقرين الكتاب على رأسهم بطل الإنسانية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب روحي فداه وعليه السلام، مما جعل تصرفاتهم حجة عند المستشرقين والمستعمرين.

❖ وقبل بيان ما أفاده المصنف رحمه الله لا بدّ من توضيح أمور:

الأمر الأول: في معاني القضاء والقدر:

أما لغة «فالقضاء»: هو فصل الأمر والفراغ منه.

قال الراغب الأصفهاني: «القضاء» فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً، وكلُّ واحدٍ منهما على وجهين: إلهي وبشري. فمن القول الإلهي ﴿**وقضى ربُّك ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاه**﴾ [الإسراء:٢٤] أي أمر بذلك.

وقال: ﴿**وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب**﴾ فهذا قضاءٌ بالإعلام والفصل في الحكم أي أعملناهم وأوحينا إليهم وحياً جزماً.

ومن الفعل الإلهي قوله تعالى: ﴿**والله يقضي بالحقّ والّذين يدعون من دونه لا يقضون بشيءٍ**﴾ قوله تعالى: ﴿**فقضاهنّ سبعَ سماوات في يومين**﴾ إشارة إلى إيجاده الإبداعي والفراغ منه.

ومن القول البشري: نحو قضى الحاكم بكذا، فإنّ حكم الحاكم يكون بالقول ومن الفعل البشري: قوله تعالى: ﴿**فإذا قضيتم مناسككم**﴾ أي أديتموها [1].

وللقضاء معانٍ متعددة ذكرها المفيد في بحث القضاء قال:

القضاء على أربعة ضروب:

أحدها: الخَلْق.

ثانيها: الأمر.

ثالثها: الإعلام.

رابعها: الفصل في الحكم.

خامسها: الفراغ من الأمر.

فمن الأول: قوله تعالى: ﴿**ثمّ استوى إلى السَّماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين، فقضاهنّ سبع سماوات في يومين**﴾[فصلت:١٢،١٣].

أي خلقهنّ سبع سماوات في يومين.

ومن الثاني: قوله تعالى: ﴿**وقضى ربّك ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاه وبالوالدين إحساناً**﴾ [الإسراء:٢٤].

يريد **أمر ربك**.

ومن الثالث: قوله تعالى: ﴿**وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدنّ في الأرض مرّتين ولتعلُنَّ علوّاً كبيراً**﴾ [الإسراء:٥] يعني أعلمناهم ذلك وأخبرناهم به قبل كونه.

ومن الرابع: قوله تعالى: ﴿**والله يقضي بالحقّ**﴾ يعني يفصل بالحكم.

وقوله تعالى: ﴿**وقُضِيَ بينهم بالحقّ**﴾ [الزمر:٧٠] يريد وحكم بينهم بالحق وفصل.

---

[1] الراغب الأصفهاني، المفردات:ص٤٠٦.

ومن الخامس: قوله تعالى: ﴿**قُضِيَ الأمر الّذي فيه تستفتيان**﴾ [يوسف:٤٢] يعني فرغ منه [١] . انتهى.

هذه المعاني المتعددة للفظ القضاء تجمعها حقيقة واحدة سارية في الجميع هي «اتّقان العمل واستحكامه» وحيث إنَّه تعالى بنى السماوات والأرض بحكمةٍ تامة عبّر عنه بـ «قضى» في قوله تعالى: ﴿**فقضاهنّ سبعَ سماوات**﴾وبما أنه سبحانه حاكم ومنه صدر الحكم الشرعي باتّقان عُبّر عنه بـ «**القضاء والقاضي**» بقوله تعالى: ﴿**وقضى ربّك ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاه**﴾ إلخ... .

وأمّا القَدْر: فهو بفتح القاف وسكون الدال «قَدْر» ما يُقدِّره الله من القضاء في ليلة القَدْر.

وبفتح القاف والدال «قَدَرْ» مقدارُ كلّ شيء وحدُّه.

قال الراغب الأصفهاني:

القَدْر والتقدير تبيين كمية الشيء، يقال: قَدَرْتُه وقدّرْتُهُ.

وقدّرَهُ: أعطاه القدرة.. فتقدير الله الأشياء على وجهين:

أحدهما: بإعطاء القدرة.

الثاني: بأن يجعلها على مقدار مخصوص ووجه مخصوص حسبما اقتضت الحكمة، وذلك أنّ فعل الله تعالى ضربان:

ضربُ أوجده بالفعل، ومعنى إيجاده بالفعل أنْ أبدعه كاملاً دفعةً لا تعتريه الزيادة والنقصان إلى أن يشاء أنْ يفنيه أو يبدّله كالسماوات وما فيها. ومنها ما جعل أصوله موجودةً بالفعل وأجزاءَه بالقوة وقدّره على وجه لا يتأتى منه غير ما قدّره فيه كتقديره في النواة أنْ ينبت منها النخلُ دون التفاح والزيتون، وتقدير مَنيّ الإنسان أن يكون منه الإنسان دون سائر الحيوانات.

وضرب بإعطاء القدرة عليه ومنه قوله: ﴿ **فقدَرْنا فنِعْمَ القادرون**﴾...

وقد أشار القرآن إلى حقيقة القَدَرْ هذه بقوله تعالى:

---

[١] المفيد، تصحيح الإعتقاد:ص٥٤.

﴿**والّذي قدّر فهدى**﴾ أي أنه سبحانه تعالى قدّر المخلوقات بمقادير معيّنة بعلمه تعالى ثم خلقها وهداها إلى غاياتها.

والقضاء والقدر متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، وأحدهما أسبق من الآخر، فالقَدَر متقدم على القضاء، لأنّ القَدَر بمثابة الهندسة ووضع الحدود للبناء، والقضاء بمنزلة وجود البناء خارجاً.

وهذا المعنى هو نفس ما أشار إليه مولانا الإمام الرضا عليهم السَّلام فيما رواه يونس بن عبد الرحمان عندما سأله الإمام عليه السلام معلّماً إيّاه بقوله:

أتعلم ما القدَر؟ قال يونس: لا.

قال عليه السلام: هي الهندسة ووضع الحدود في البقاء والفناء، ثم قال عليه السلام والقضاء هو الإبرام وإقامة العين[1].

قال العلاّمة محمّد حسين الطباطبائي رحمه الله:

«القدر كمية الشيء وهندسته وحدّه، وتقديره تعيين حدوده وخصوصيات وجوده، وأكثر ما يقصد ويعمل إنما هو في الصناعات كما أنّ الخيّاط يقدّر الثوب قبل أنْ يبزّه ويخيّطه، والنجّار يقدّر الخشب ليصنع منه مثلاً كرسيّاً بصفة كذا وكذا، والقالب يقدّر المادة المقلوبة على ما يعطيها من الكم والشكل والهيئة وغيرها[2].

وأما اصطلاحاً: فقد ذُكر لهما ـ أي القضاء والقدر ـ عدّة تفسيرات أهمها:

التفسير الأول:

كونهما بمعنى التحديد والإبرام. فالتقدير نوع تحديد للموجود في خصائص وجوده، والقضاء لزوم وجوده بعد تقديره لو تمت شرائطه تماماً كلزوم وجود المعلول بواسطة علته.

وهذا التفسير لهما لا يختلف عن معناهما اللغوي.

توضيح ذلك:

---

[1] أصول الكافي: ج١، ص١٥٨.

[2] هامش الأسفار الأربعة: ج٨، ص٢٩٢.

إنّ كل موجود لا يتحقق خارجاً حتى يكون وجوده ضرورياً مقطوعاً به من ناحية علته الوجودية، وهكذا لا يوجد أي معلول في الخارج حتى تتحدّد خصائص وجوده، بل لا يكون المعلول معلولاً لعلته حتى تتحدّد كميتُه وكيفيتُه وجميع خصائصه الزمانية والمكانية فيكون وجوده واجباً وعدمه ممتنعاً.

مثاله: لو تصوّرنا حجراً أصاب زجاجة بشدّة، فإنّ الزجاجة حينئذٍ لا بدّ وأن تنكسر، وأيضاً لا بُدّ أن يكون الانكسار بكيفيّة خاصة، فبما أنّ الزجاجة لا تقاوم الحجر يكون انكسارها ضرورياً لا يتخلّف، وهذا ما يعبّر عنه بـ " القضاء العيني الخارجي "وبما أن الانكسار لا بُدّ أنْ يكون بكيفيّة خاصة تميّزه عن سائر الكيفيات الأخرى فيسمّى بـ: "القدَر" المعيّن لهذه الزجاجة.

وبالنتيجة، فقد تحقق الانكسار للزجاجة بضرورةٍ وخصوصية.

أما ما هو مصدر هذه الضرورة أو هذه الخصوصية، فهذا ما تبحثه هذه النظرية التي تفرض على «القدر» أنْ لا يكون له واقعية سوى نظام العلة والمعلول في هذا الوجود الخارجي أي أن كل شيء في النظام الكوني هذا مرتبط بقانون العلّة والمعلول، وأن مصير أي موجود لا يتحقق إلاّ ضمن سلسلة العلل والمعلولات في عالمنا الخارجي، بمعنى أن سلسلة علل الشيء المترابطة " حتى تصل إلى العلّة الأولى " هي التي تعطي ضرورته الوجودية، وهي التي تحدّد خصائصه في الوجود، وأن جميع الموجودات إنما تجد ضرورتها الوجودية وخصائصها الوجودية من مقتضيات سلسلة عللها السابقة، فعالم الحياة سلسلة من «القضاء التكويني الخارجي» حيث إنّ فصل إحدى هذه العلل عن معلولاتها يؤدي إلى تلاشي الكون بما فيه ولاستلزم أن تتحطم جميع الكائنات من صفحة الوجود. هذا كله فيما يتعلق بالقضاء التكويني الخارجي.

أما التقدير التكويني الخارجي، فحيث يُقال أنه تلك الخصائص الوجودية للموجودات الخارجية فمن المسلّم به أنّ كل معلول إنما يتحدد في جميع مشخصاته وكيفياته الظاهرية والباطنية وشرائطه الزمانية قبل علته الوجودية، فمثلاً: إذا كانت العلة الوجودية للمعلول زمانية ومكانية فلا بُدَّ أن يكون معلولها زمانياً ومكانياً أيضاً، وإذا كانت هذه العلة محدودة في وجودها بزمان ومكان خاص، فلا بُدّ أن يتحدد معلولها أيضاً بين حدّي الزمان والمكان.

بالإضافة إلى أن أصل لزوم السنخية بين المعلول والعلة أيضاً يوضّح لنا ما نحن بصدده من التقدير التكويني الخارجي، إذ إنه بناءً على هذا الأصل يكون بين النار والحرارة، والماء والبرودة سنخية خاصة لا توجب إلاّ أثرها الخاص فحسب، وعلى هذا: فكل معلول إنما يكسب سلسلة صفاته الخاصة به والتي يُحدّد بها حقيقة وجوده ومقداره من قبل علته الوجودية.

ويحكم هذا الأصل " أي الترابط السنخي بين العلة والمعلول " في أفعال الإنسان الاختيارية بشكل واضح، حيث إن جميع أفعال الإنسان معلولة لاختياره وإرادته الخاصة به، فتؤثر فيها صفاته الروحية والخُلقية. فأفعالنا نحن إنما تتناسب مع روحيتنا بإرادتنا، ويكون هذا التحديد في ذلك القالب المعيّن لكل صادرة وبادرة من قبل علتها هو ما نحن بصدده من التقدير العيني الخارجي.

وهذا التفسير هو ما أشار إليه مولانا الرضا عليه السلام بقوله: «التقدير هو الهندسة من الطول والعرض والبقاء والفناء» [١] .

وفي رواية أخرى: «التقدير وضع الحدود من الآجال والأرزاق والبقاء والفناء».

وفي بعض الروايات: «إن القضاء والقدر خلقان من خلق الله،والله يزيد في الخلق ما يشاء» [٢] .

وكون القضاء والقدر مخلوقين من مخلوقات الله تبارك وتعالى باعتبار أن وجود أية ظاهرة يكون متلازماً مع «القضاء» الذي هو ضرورة وجودها من قبل علتها، وكذلك مع «القدر» الذي هو تعيّنها بشكلها الخاص من قبل علتها أيضاً، فخالقها يكون خالقاً لقضائها وقدرها أيضاً، فالذي يهب هذه الظاهرة الحياة يكون قد وهبها ضرورة الوجود أيضاً، وكذلك يكون قد حدّدها بحدودها.

التفسير الثاني:

كون القضاء والقدر بمعنى الإرادة والمشيئة الإلهية.

---

[١] بحار الأنوار: ج٥، ص١٢٢.

[٢] التوحيد:ص٣٦٤.

أي أن جميع المجردات في العالم بجميع أفعالها وتصرفاتها إنّما تتقمّصُ لباس الوجود بإرادة الله تعالى، فلا يوجد موجود من دون إرادته ومشيئته ولا يستطيع أن يتم فعل من دون إذنه، وهذا مقتضى الأدلة الفلسفية القائلة بأنّ جميع الموجودات . ما عدا الخالق العظيم . حسب التقسيم الفلسفي ممكنة الوجود، وكل ممكن الوجودِ فاقدٌ للحياة وعارٍ عن كل كمال، وعلى هذا فهو في تقمّصه لباس الحياة يحتاج إلى الاعتماد على سندٍ غني بالذات يكون وجوده من نفسه وهو الله تعالى علة العلل وبهذه القاعدة الفلسفية أعني الارتباط بالذات الغنيّة أكّد القرآن العظيم عليها بقوله تعالى.

﴿**ما قطعتم من لِينَةٍ أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله**﴾ [الحشر:٦].

ذكر النخلة الناشئة "الليّنة" من باب المثال، فكل شيء بإذنه تعالى وكذا قوله: ﴿**والبلد الطيّب يخرج نباته بإذن ربّه**﴾ [الأعراف:٥٩] فخروج النبات الطيب والنكد كله بإذن ربه، ومن هذا التفسير للقضاء والقدر **تولّدت شبهة المجبّرة القائلين** بأنهم مجبورون على أفعالهم لتعلّقها بالقدرة الإلهية إذْ ما يشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وإنْ كان الإنسان يرى نفسه حرّاً في ذلك ظاهراً، فإنّ هذا مجرد تصوّر أجوف إذ لا يكون شيء من دون إرادته تعالى.

ويجاب عن هذه الشبهة:

أولاً: ان الله تعالى حينما خلق الكون جعل فيه سلسلة من العلل الطبيعية وليس كما يتصور الأشاعرة من أنه ليس في عالم الموجودات سوى علة واحدة هي العلة الفاعلة الأولى، ومن خلال هذه العلة توجد جميع الحوادث والظواهر المتعددة، لأنّ هكذا تصور مخالف للعقل والفطرة والوجدان وللكتاب والسُنّة، لأنّ الفلسفة حينما تقول بنظام العلل والمعلولات والأسباب والمسببات لتعترف بنوعٍ من التأثير الدخيل لله تعالى في جميع الموجودات الطبيعية.

إضافةً إلى أن هذا التصور الخاطيء يفضي إلى التجاسر على ساحة قدسه لاستلزامه القول بأنه سبحانه خلق الأفعال القبيحة وأنه هو المسؤول عن كل ظلم وجور فيبطل مبدأ الوعد والوعيد والثواب والعقاب.

ثانياً: يوجد في النظام الكوني نوعان من العلل.

الأول: علل مختارة.

الثاني: علل مضطرة.

أما العلـة المختـارة: هي علة شاعرة مريدة بيدها حرية الاختيار وهي في عملها حرة مطلقة كالإنسان، والمؤثر في هذه العلة على المعلول ليس وجود الإنسان وحياته فحسب، بل وجوده وإرادته واختياره.

أما العلة المضطرة: هي علة غير مختارة كشروق الشمس وغروبها ونمو النبات وذبوله وكذلك نمو الإنسان والحيوان، فإن ذلك ليس باختياره، فحركة القلب ليس باختيار الإنسان يوقفه ويحرّكه في أية ساعة شاء. فإذا عرفنا هذا التقسيم الثنائي لنوع العلل في النظام الطبيعي، حُلت لدينا مشكلة الإرادة الأزلية لأفعال العباد، صحيح أن كل موجود في الحياة لا بد من أن يكون مورداً لإرادته تعالى، وأن الإرادة الأزلية قد تعلّقت بوجود هذه الحوادث في الحياة، ولكن علينا أن ننظر إلى أن إرادة الله الأزلية كيف تعلّقت بهذه الأمور؟.

فإنّ من المسلّم به أن الله تعالى قد أراد أن يكون لكل معلول علّة، ولكل مسببٍ سبب، فأراد سبحانه للشمس أن تشرق غير شاعرة[١] ولا مختارة "أي أنها مضطرة" وأراد للإنسان أن يقوم هو بأفعاله بملء إرادته واختياره وحريته المطلقة.

فلم تتعلق إرادة الباري بصدور الفعل من العبد كيفما كان حتى ولو عن طريق الجبر، بل إرادته تعلّقت بصدوره من العبد مختاراً.

التفسير الثالث:

علمه سبحانه الأزلي بأفعال العباد.

تقريره:

ان الثابت في محلّه أنّ علمه عزّ وجلّ متعلّق بجميع الموجودات ولم يخرج شيء عن علمه سبحانه، ومنها أفعالنا، فكل ما يصدر منّا متعلق لعلمه فيجب وجوده وإلاّ لزم كون علمه تعالى جهلاً، وإنْ شئت قلت: إنّ لتعلّق علمه تعالى بالفعل الخارجي له خصوصية على نحو العلة التامة بحيث لا بدّ وأنْ يوجد الفعل جبراً أو يتبدّل علمه بالجهل في حال لم يتحقق الفعل الخارجي، وحيث إن الثاني محالٌ فيتعيّن الأول.

وبتقرير آخر:

---

[١] كونها غير شاعرة بناءً على عدم الإعتقاد بالحركة الجوهرية؛ لأنّ هذه النظرية تثبت كون الأشياء في حركة دائمة تسبّح بحمد ربّها، والتسبيح فرع الشعور والإدراك.

إن الله تعالى كان من الأزل مطّلعاً على حركة هذا النظام وما فيه وأيضاً هو تعالى عالم قبل أن يخلق هذا الخلق بأفعال المجرمين كسكر السُكارى وقسوةِ السفّاكين بل أنه تعالى كان يعلم اللحظة التي سيقوم المجرم أو الخائن بعملهما المنحرف.

والجواب:

أولاً: إنَّ التصوّر الخاطىء للعلم الأزلي لله تعالى، والذي أراد منه الخصم أن يكون سنداً لمسألة الجبر باطل من أساسه لأنّ علمه تعالى لا يكون متعلقاً بأفعالنا وحدها، بل هو متعلّق بها وبمقدماتها وإلاّ لزم كون علمه محدوداً واتّصافه بمقابل العلم، وهذا ينافي كون العلم من الصفات الذاتية، وحيث إن من مقدمات الفعل الاختياري الاختيار والإرادة فيكون عالماً بصدور الفعل عن الاختيار، ولو التزمنا بالجبر ولزوم صدور الفعل لزم انقلاب علمه جهلاً إذ المعلوم كون الفعل صادراً عن الاختيار، والواقع صدوره جبراً.

ثانياً: إنّ علمه تعالى لا يُعدُّ علة لتحقق الفعل وإيجاده خارجاً، تماماً كعلمنا بأننا سنفعل كذا وكذا فلا يكون هذا العلم علةً لذلك الفعل لأنّ حقيقة العلم هي انكشاف الواقع على ما هو عليه، ولا ربط لانكشاف الواقع بصدور ذلك الفعل ليكون علةً للعلم.

وبتعبير فلسفي آخر: إن علمه تعالى فعلي لا انفعالي أي أن علمه سبحانه ليس تابعاً للمعلوم بل المعلوم تابع له.

ثالثاً: إن علمه تعالى لو كان علةً لم يكن هناك حاجة إلى الإرادة وقد قال تعالى: ﴿**إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون**﴾ وغيرها من الآيات حتى جعلت الإرادة غير العلم، لذا اتفق المتكلمون على أن من صفاته الذاتية: العلم والإرادة.

رابعاً: علم الله تعالى الأزلي بضرورة وجود الحادث بخصائصه المعيّنة لا يوجب «الجبر» لأنّ علمه تعالى منذ الأزل إنما تعلّق بصدور كل معلول من علته الخاصة به، وعلمه عزّ وجل بأفعال الإنسان إنما تعلّقت بصدورها منه باختياره وإرادته. وهذا قد تقدم في التفسير الثاني بعينه فلا نعيد.

زبدة المخض:

إنّه سبحانه وهب الإنسان نعمة العقل والإرادة والاختيار وهداه إلى طريق السعادة فأرسل له السفراء والحجج تأكيداً لتلك الإرادة وإلاّ لو كان مجبراً لما أرسل الرسل وأنزل

الكتب ما دام الإنسان مسيَّراً لا مخيراً، إذن ليس هناك أحد يقرّر للإنسان مصيره وان علم الله بمستقبلنا لا يضرّ باختيارنا وحريتنا.

التفسير الرابع:

التقدير المحتوم وغير المحتوم.

ويعبّر عنهما بـ «الأجل المسمّى وغير المسمّى» كما في قوله تعالى: ﴿ **ثمّ قضى أجلاً وأجلٌ مسمّى عنده**﴾ فهما أجلان:

أجل موقوف يضع عز وجلّ ما يشاء ويؤخر ما يشاء.

وأجل محتوم لا يتغير أصلاً.

فغير المسمّى: هو «القدر» وهو عبارة عن مقدّرات ستفقد بعض شرائطها أو سيعترضها ما يمانعها في خط الزمان، وهذه متوقفة على مقتضيات وشروط إن تحققت استمرّ الموجود في البقاء وإلاّ فلا.

والمسمّى: هو «القضاء» وهو عبارة عن توقف الشيء المقدّر المعلول لعللٍ ستحدث في ظروفها الخاصة بها من الزمان والمكان، فإنّ وجود ذلك المقدّر مع ملاحظة وجود علله يكون حتمياً وقطعياً.

مثال على هذين الأجلين:

لو وهب الباري عزّ وجلّ لأحدنا ولداً سليماً من جميع الأمراض والأسقام ثم لو عرضناه على طبيب حاذق فأجرى عليه فحوصاً دقيقة على جميع أنحاء جسمه وأخبرنا أنه يعيش مائة سنة ما دام بتلك الصحة والعافية، أي أنه من الممكن أن يعش مائة سنة لو حافظ على سلامة صحته بالشروط المعيّنة من المقتضي لاستمرار صحته، وعدم المانع كعدم عروض مانع لاستمرار بقائه وهو ما يعبّر عنه بـ «العلة التامة المركّبة من المقتضي وعدم المانع».

فبناء عليه يكون للطفل أجلان:

الأول: أجل غير مسمّى «أي مطلق» وهو إمكانه للبقاء بشرط محافظته على قوانين الصحة، وهذا يقتضي أن يعيش مائة سنة وحيث إن لاستمرار البقاء سلسلة من الشرائط

والمقتضيات ولا يُعْلَم بالجزم واليقين أنه هل سوف تتحقق له جميع هذه الشرائط أو سيعرض له مانع عن البقاء؟ فهو مقدّر ولهذا يكون أجله مبهماً لا محتوماً أو مبرماً.

الثاني: أجل مسمّى "معيّن ومحدّد" لا يتخطاه أبداً، وهو ما عُلِم أن هذا الوليد ستحقق له الشرائط المناسبة التي تؤهله لأن يعيش مائة سنة أو لا تتحقق فلا يعيش، وقد يعبّر عنه بـ «العلم بالنتيجة القطعية».

وهذا موكولٌ علمه إلى الله سبحانه وأوليائه وملائكته، وقد يعبّر عنه بالتقدير العلمي الأزلي البعيد عن الإبهام والترديد عنده تعالى وهذا التقسيم للقضاء والقدر قد أكّدت عليه نصوص القرآن والسُنة المطهّرة.

قال تعالى: ﴿**هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً وأجلٌ مسمّى عنده ثم أنتم تمترون**﴾ [الأنعام:٣].

فعن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

الأجل الذي غير مسمّى موقوف يقدّم منه ما شاء ويؤخر منه ما شاء، وأما الأجل المسمّى فهو الذي ينزل مما يريد أن يكون من ليلة القدر إلى مثلها من قابل فذلك قول الله تعالى:

﴿**إذا جاء أجلُهُم فلا يستئخرون ساعة ولا يستقدمون**﴾ [يونس:٥٠]، انتهى[1].

وفي حديث آخر مثله مع زيادة: ﴿**إذا جاء أجلُهُم...**﴾وهو الذي سمّي لملك الموت في ليلة القدر، والآخر له فيه المشيئة إن شاء قدّمه وإن شاء أخّره. انتهى[2].

وهنا كلام للفخر الرازي لا بأس بعرضه قال:

"إنّ لكل إنسان أجلين:

أحدهما: الآجال الطبيعية.

والثاني: الآجال الاخترامية.

أما الآجال الطبيعية فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصوناً عن العوارض الخارجية لانتهت مدة بقائه إلى الوقت الفلاني.

---

[1] بحار الأنوار: ج٤، ص١١٦ ح٤٤.

[2] بحار الأنوار: ج٤، ص١١٦ ح٤٥.

وأما الآجال الاخترامية فهي التي تحصل بالأسباب الخارجية كالغرق والحرق وغيرهما من الأمور المنفصلة" [١].

وفي الختام نقول:

ان الأجل المسمّى هو الأجل المعيّن المقطوع به الذي لا يطّلع عليه إلاّ من اصطفى من عباده وهو لا يقبل التغيير والتبديل.

أما الأجل غير المسمّى فهو الأجل غير المقطوع، بل هو قابل للتغيير والتبديل بالدعاء والصدقات والخيرات. وفيه نص عن الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: "يكون الرجل يصل رحمه فيكون قد بقي من عمره ثلاث سنين فيصيرها الله ثلاثين سنة ويفعل الله ما يشاء" [٢].

أما وجه حصر الأجل المسمّى بليلة القدر مع أنه وكما تذكر النصوص القرآنية والنبوية أنه في اللوح المحفوظ، فوجهه أنه سبحانه يُظهره على بعض عباده لحكم متعددة في ليلة القدر نازلاً من اللوح المحفوظ.

إلى هنا انتهينا من الأمر الأول بشقوقه المتعددة.

الأمر الثاني: أقسام القضاء والقدر:

ينقسم كلٌ منهما إلى قسمين:

علمي وعيني خارجي.

فالتقدير العلمي: عبارة عن تحديد كلّ شيء بخصوصياته في علم الله الأزلي قبل أن يخلق الخلق، حيث كان عالماً بالخصوصيات المادية والمعنوية ومقدارها قال تعالى: ﴿ **ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير**﴾.

والقضاء العلمي: عبارة عن علمه تعالى بضرورة وجود الأشياء وإبرامها أي يعلم بوجوب تحقق أي شيء أو عدم تحققه، فعلمه تعالى السابق بحدود الأشياء وضرورة وجودها

---

[١] بحار الأنوار: ج٤، ص١١٧؛ نقلاً عن الرازي.

[٢] أصول الكافي: ج٢، ص١٥٠ ح٣.

بعد استيفاء شرائطها المقرّرة هذا القسم الأول من التقدير العلمي. أما التقدير العيني فهو ما يتحقق في عالم الخارج بعد اكتساء الشيء علله وشروطه أو عدم ذلك.

فالتقدير العيني: هو عبارة عن الخصوصيات التي يكتسبها الشيء من علله عند تحققه وتلبّسه بالوجود الخارجي.

والقضاء العيني: عبارة عن ضرورة وجود الشيء عند وجود علته التامة ضرورةً عينية خارجية.

فالتقدير والقضاء العلميان مقدّمان على التقدير والقضاء العينيين الخارجيين.

وقد نصّ الكتاب الكريم على كلا القسمين العلمي والعيني.

فالآيات الدالة على التقديرين العلميين:

الآية الأولى:

قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجاً وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ**﴾ [فاطر:١٢].

فالآية تدلّ على سبق علمه تعالى على تحقق الأشياء وتكوّنها وتقدّرها بمقدار معيّن وكل ما يحف بها من خصوصيات.

الآية الثانية:

قوله تعالى: ﴿**وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ، وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ**﴾ [القمر:٥٣.٥٤].

والزبر كتب الأعمال، فكل شيء مهما كان صغيراً أو كبيراً مسجّل في كتاب خاص.

أما الآيات الدالة على التقديرين الخارجيين:

الآية الأولى:

قوله تعالى: ﴿**إنّا كل شيء خلقناه بقدرٍ**﴾ [القمر:٥٠].

قدر الشيء هو مقدار ما لا يتعداه، والحدّ الذي لا يتجاوزه من جانبي الزيادة أو النقصان.

الآية الثانية:

﴿**وإنْ من شيء إلاّ عندنا خزائنه وما ننزّله إلاّ بقدر معلوم**﴾ [الحجر:٢٢].

فالحدّ المعلوم للشيء هو ما لا يتخطّاه إلى غيره.

أما الآيات الدالة على القضاء العيني:

فقوله تعالى: ﴿**فقضاهنّ سبع سماوات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها**﴾ [فصلت:١٣].

﴿**هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً وأجلٌ مسمّى**﴾ [الأنعام:٣].

﴿**فلمّا قضينا عليه الموت ما دلّهم على موته إلاّ دابّة الأرض**﴾ [سبأ:١٥].

أما الأخبار الدالّة على القسمين أيضاً عديدة منها:

الرواية الأولى:

عن النبي صلى الله عليه وآله قال:

"سبق العلم وجفّ القلم ومضى القضاء وتمّ القدر بتحقيق الكتاب وتصديق الرسل وبالسعادة من الله لمن آمن واتّقى وبالشقاء لمن كذّب وكفر وبالولاية من الله للمؤمنين، وبالبراءة منه للمشركين ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ الله يقول: يا ابن آدم بمشيتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وبإرادتي كنت أنت الذي تريد لنفسك ما تريد، وبفضل نعمتي عليك قويت على معصيتي وبقوتي وعصمتي وعافيتي أدّيت إليَّ فرائضي، وأنا أولى بحسناتك منك وأنت أولى بذنبك مني، الخير مني إليك ما أوليتك به، والشرّ مني إليك بما جنيت جزاءاً..."[1].

الرواية الثانية:

ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله إنّ الله عزّ وجلّ قدّر المقادير ودبّر التدابير قبل أن يخلق آدم بألفي عام[2].

الرواية الثالثة:

[1] بحار الأنوار: ج٥، ص٩٣ ح١٣ عن تفسير القمّي.

[2] بحار الأنوار: ج٥، ص٩٣ ح١٢؛ عن عيون الأخبار.

عن هشام بن سالم قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): إن الله إذا أراد شيئاً قدّره، فإذا قدّره قضاه فإذا قضاه أمضاه[1].

الرواية الرابعة:

عن يونس قال الإمام الرضا (عليه السلام):

يا يونس لا تقل بقول القدريّة فإنّ القدريّة لم يقولوا بقول أهل الجنّة ولا بقول أهل النار ولا بقول إبليس. فإن أهل الجنة قالوا: ﴿**الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنتهتدي لولا أن هدانا الله**﴾ ولم يقولوا بقول أهل النار فإنّ أهل النار قالوا: ﴿**ربّنا غلَبَت علينا شقوتنا**﴾ فقلت يا سيدي: والله ما أقول بقولهم ولكني أقول: لا يكون إلاّ ما شاء الله وقضى وقدّر، فقال: ليس هكذا يا يونس ولكن لا يكون إلاّ ما شاء الله وأراد وقدّر وقضى[2].

يُفهم من هذا النص وغيره من النصوص أنّ القَدَرْ متقدم على القضاء وذلك لما تقدم معنا من تعريفه وأنه تحديد وجود الشيء مع الخصوصيات التي يتّصف بها، لأنّ الشيء إنما يتحدد بكل جزء من أجزاء العلّة، فإنّ كل واحدٍ منها يؤثر أثره في المعلول على حدا[3]، فحيث إن أجزاء العلّة تتحقق قبل تمامها، وكل جزء منها يؤثر أثره في محيطه، ويكون أثره تحديد الموجود وصبغه يجب أن يكون التقدير متقدماً على القضاء، فصانع الطاولة يهيء لمصنوعه قطع الخشب والأدوات المعدّة لصنعها ثم تُرَكّب هذه القطع مع بعضها البعض فيصل إلى حدّ القضاء فتكون طاولة جاهزة للاستعمال.

إشكال:

قد يُقال: إنّ تقدُّم القدر على القضاء يعني عدم إمكان تصور الثاني بدون الأول أو عدم تحقق الثاني دون سبق الأول؟.

وجوابه:

---

[1] بحار الأنوار: ج٥، ص١٢١ ح٥٦؛ نقلاً عن المحاسن.

[2] بحار الأنوار: ج٥، ص١١٦ ح٤٩؛ نقلاً عن تفسير القمّي.

[3] حَدا الشيء يحدوه حَدْواً واحتداءً: تبعه، وحَدي بالمكان: لزمه فلم يبرحه.

إنه في أغلب الأحيان لا يكون قضاءٌ من دون سبق قدر لقوله تعالى: ﴿**إنّا كلّ شيء خلقناه بقَدَر**﴾ [القمر: ٥٠]، ﴿**قد جعل الله لكلّ شيء قدراً**﴾ [الطلاق: ٤].

وحيث إن التقدير والقضاء من شِعَب الخِلقة فلا يوجد شيء في صفحة الوجود إلاّ بهما كما أشار إلى ذلك مولى المؤمنين الإمام أبو عبد الله (عليه السلام): «إنّ القضاء والقدر خلقان من خلق الله،والله يزيد في الخلق ما يشاء»[1].

وعليه يكون القضاء والقدر من صفات الفعل الإلهي باعتبار تعلقهما بالموجودات الإمكانية، لأنّ وجودهما من أجل الخلقة لا من أجل شيء آخر، وقبل التعلق هما من لوازم العلم الذاتي التي تتصف به الذات المقدّسة.

وبما أسلفنا يتبيّن أن القضاء متأخر عن القدر لأنّ إنجاز جميع التقديرات المختلفة لا يمكن بعد تنافيها، فالواقع منها ليس إلاّ واحداً بحسب تعيّنه وفقاً للشرائط والأسباب، وهو القضاء فمرتبة القضاء بعد مرتبة التقدير ومسبوق به. هذا كله بالنسبة إلى المعنى الحقيقي فيهما، ولكن قد يطلق القضاء بمعنى القدر، والقدر بمعنى القضاء أو كليهما، وبهذا المعنى لا مانع من تقسيم القضاء إلى الحتم وغير الحتم، ولعلّه من هذا الباب ما روي عن ابن نباتة قال: «ان أمير المؤمنين (عليه السلام) عدل من عند حائط مائل إلى حائط آخر، فقيل له: يا أمير المؤمنين: تفر من قضاء الله؟ قال: أفرّ من قضاء الله إلى قدر الله عزّ وجلّ»[2].

فالقضاء والقدر إذا كان علميين " بمعنى أنه تعالى قدّر الأشياء قبل خلقتها وأنجز أمرها وقضاها " فهما بهذا المعنى مساوقين لعلمه الذاتي ومن المعلوم أن القضاء والقدر بالمعنى المذكور من صفاته الذاتية لأنّ ضرورة الوجود لكل موجود وتقديره ينتهي إلى علمه الذاتي وإليه ما روي عن مولى الثقلين أمير المؤمنين وإمام المتقين علي (عليه السلام) في القدر حيث قال:

«ألا إنّ القدر سرٌّ من سرِّ الله، وحرزٌ من حرز الله، مرفوعٌ في حجاب الله، مطويٌّ عن خلق الله، مختومٌ بخاتم الله، إنه سابق في علم الله وضع الله عن العباد علمه، ورفعه فوق شهاداتهم..».

---

[1] التوحيد:ص٣٦٤ ح١، باب القضاء والقدر.

[2] التوحيد:ص٣٦٩ ح٨، باب القضاء والقدر. وبحار الأنوار: ج٥، ص٩٧ باب٣ ح٢٤.

وإذا كانا ـ أي القضاء والقدر ـ فعليين فمن المعلوم أنهما بهذا المعنى " أي كونهما في لوح المحو والإثبات " من صفاته الفعلية لأنهما منتزعان عن مقام الفعل، لأنّ كل فعل مقدّرٍ بالمقادير ومستند إلى علته التامة الموجبة له ومنه قوله تعالى: ﴿**وإذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون**﴾.

إذن القدر متقدم على القضاء، نعم قد يتأخر القدر عن القضاء في حالة واحدة هي كما صوَّرها العلاّمة السبحاني في كتابه القدر: [فيما لو فرضنا أنّ "التقدير والقضاء" على مرحلتين مختلفتين: إحداهما: مجرّدة. والأخرى: مادية مركّبة.. فلا بد لنا من أنّ نقول: إنّ "القضاء" هنا في مرحلة «التحقق» مقدم على "التقدير" في مرحلة «التكوين»].

وللتوضيح نقول: بناءً على البراهين الفلسفية التي تؤيدها آيات من القرآن الحكيم، يجب أنْ نقول: إن مجموع العالم المادي: وجود تفصيلي محدد لعالم إجمالي سابق، وإنَّ جميع هذه الموجودات في هذا العالم كانت موجودة بصورة إجمالية في ذلك العالم السابق.

وللتقريب نضرب هذا المثال: نحضِّر عشر مسائل فيزياوية، نقدِّمها إلى عالم في الفيزياء العامة، وهو يجيب عليها بصورة مفصلة ومبسوطة، فيكون لهذه الأجوبة نوعان من الوجود:

إجمالي: وذلك قبل أن نطرح عليه تلك الأسئلة، فقد كانت تلك الأجوبة موجودة في ذهنه العملاق بصورة إجمالية غير مفصلة، هي التي تُسمّى في المصطلح العلمي: " ملكة العلم".

وتفصيلي: وذلك بعد أن عرضنا عليه أسئلتنا العشرة فقد ظهرت منه تلك الأجوبة من عالم "الإجمال" إلى صورة تفصيلية محددة المعالم والخصائص.

ونقول بنفس هذا المعنى ـ تقريباً ـ في هذا العالم:

فإنّ هذه الموجودات الآن موجودة "بالوجود التفصيلي"، معلولة في النهاية "لعلل بسيطة" خارجة عن عالم "المادة والطاقة" وعلى هذا:

فبما أنّ العلّة لا بد من أن تكون مشتملة على جميع الكمالات الأصلية في معلولها، وأصل وجود المعلول يجب أن يكون موجوداً في علته، بحكم قاعدة: "فاقد الشيء لا يعطيه".

على هذا: يجب أن نقول: إن "القضاء" بمعنى وجود أصل المعلول في العلة من دون أي حد، ورسم: مقدم على "التقدير" بمعنى وجود المعلول محدوداً مقيداً بخصائصه الوجودية في عالم المادة.

ومن وجهة النظر هذه يكون بإمكاننا أن ندّعي: أن القرآن الكريم أيضاً قد أشار إلى هذا المعنى إشارة دقيقة حيث يقول: ﴿**وإنْ من شيء إلاّ عندنا خزائنه وما ننزّلُه إلاّ بقدر معلوم**﴾ فقد عبّر عن "الوجود الإجمالي" للأشياء بـ "الخزائن" كما عبّر عن "الوجود التفصيلي" لها بـ "القدر المعلوم".

وعلى وجهة النظر هذه يتخذ "القضاء والقدر" معنى آخر، يتقدم به "القضاء" بمعنى "الوجود الإجمالي" على "القدر" بمعنى "الوجود التفصيلي"، ويكون "القضاء" حينئذٍ مصدراً لوجود "القدر"].

الإيراد على الدّعوى المتقدّمة:

إنّ ما ذكره العلاّمة السبحاني في دعواه المتقدّمة "من أن مجموع العالم المادي وجود تفصيلي لعالم إجمالي سابق، وأن جميع هذه الموجودات في هذا العالم كانت موجودة بصورة إجمالية في العالم السابق" غير سديد بإطلاقه، وذلك لأنه إنْ كان المرادُ من الوجود الإجمالي في الماديات المركبة الوجودَ المثالي دون الحقيقي فهذا صحيح وهذا لا يفرق في تعلق القضاء فيه بين كونه مادياً أو مجرّداً، وإن كان المراد من الوجود الإجمالي تعلّق العلم الإلهي التفصيلي به، فإنه شامل للمجرّد والمادي معاً؛ لكون العلم الإلهي التفصيلي متعلّق بالممكن المجرد والمادي بلا فصل أو تمييز بين الإجمالي والتفصيلي، فتحديد القضاء بالعلم الإجمالي عند الله تعالى خلاف الأدلّة القطعية الدالة على سعة علم الله التفصيلي في كلّ شيءٍ من دون تخصيصٍ بعالمٍ دون آخر.

وأما قياسه العلم الإجمالي التابع للبشر بالعلم الإلهي فقياس مع الفارق إذ إن علم الباري إحاطي أما علم المخلوق فموهوبي وكسبي، وكيف يقاس الإحاطي الذاتي بالموهوبي العرضي؟!.

إضافةً إلى أننا لا يمكننا أن نفرّق العلم الإلهي إلى إجمالي وتفصيلي، بل علمه تعالى تفصيلي دائماً لإحاطته بمن خلق إحاطة تامّة تفصيلية ﴿ **قد أحاط بكل شيء علماً**﴾.

الأمر الثالث: هل يُغيّر الدعاء القضاء؟.

مسألة تغيير القضاء غير المحتوم بواسطة الدعاء وأعمال البرّ والإحسان من المسائل الحيوية عند الشيعة الإمامية، وهي موضع خلاف عند الديانات الأخرى، فالمسيحيون يعتقدون بمشروعية الدعاء بل أساس ديانتهم مبنيّة على التضرّع والاستغاثة بالنبي عيسى وأمّه مريم بنت عمران عليها السلام بل إن مريم نفسها إنما لقّبت بالبتول لكثرة عبادتها وانقطاعها بالدعاء إليه تعالى، فأكثر توسّل النصارى بهما وانقطاعهم إليهما في الكنائس والخلوات.

وأمّا اليهود فلا يعتقدون بمشروعية الدعاء بحجة أنه لا يتطرّق أي تغيير أو تبديل في عالم الواقع لأنه سبحانه . بزعمهم . حينما خلق الخلق قدّر الأمور ثم فرغ من الأمر فلا يغيّر ولا يبدّل بل إنه إنما قضى بذلك قضاءً قاطعاً، ومقتضى ذلك خروج أمرها من يده ويؤكد ما نُسب إليهم من عدم مشروعية الدعاء ما ورد في الأخبار المتكثرة منها ما ورد عن يعقوب بن شعيب [1] قال:

سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿**قالت اليهود يد الله مغلولة غُلَّت أيديهم**﴾ قال عليه السلام: ليس كذا، ومال بيده إلى عنقه ولكنهم قالوا: فرغ من الأشياء. وفي رواية أخرى عنه قولهم:: فرغ من الأمر.

وفي تعبير آخر عنه عليه السلام: في قول الله: ﴿**يد الله مغلولة**﴾ يعنون قد فرغ مما هو كائن لُعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان [2] .

وقد سرت هذه الشبهة اليهودية إلى أكثر شبابنا حيث نفوا تأثير الدعاء في تغيير الأوضاع من الأسوأ إلى الأحسن والأفضل، فما نفع أو فائدة الدعاء في شفاء مريض أو هطول مطر أو ردّ بلاء فالمريض إذا كان قابلاً للشفاء فسيشفى بتناول الدواء وكذا هطول المطر لا يتم إلاّ إذا كانت الأجواء مناسبة، وهكذا بقية الأمور قاسوها بمقياس مادي يهودي محض.

قد تقول: ما هي الأمور القابلة للتغيير؟.

والجواب: إن الأشياء المقدّرة في علمه تعالى على نوعين:

---

[1] بحار الأنوار: ج٤، ص١١٧ ح٤٨.

[2] بحار الأنوار: ج٤، ص١١٧ ح٤٩.

النوع الأول:

القَدَرْ المحتوم الذي لا يتغير قطّ مهما تضرّع الفرد المؤمن ومهما بلغ من الكمال الروحي والنفسي، فإنّ مشية الله تعالى اقتضت أنْ لا يستجيب لتغييره لأنه أمر قطعي حتمي لا مفرّ منه وهو الموت المفروض على كل ممكن، فمهما عاش الفرد من السنين فإنّ مصيره الموت المحتم قال سبحانه: ﴿**كلّ نفسٍ ذائقة الموت ثم إلينا تُرجعون**﴾ فكل شيء سيموت ولا يبقى إلاّ وجه الرب ذو الجلال والإكرام ﴿**كل مْن عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام**﴾ إذن هذه المقدّرات التي كتب عليها الفناء لا يمكن أنْ يُغيّرها دعاءٌ البتة.

النوع الثاني:

القدر غير المحتوم ويشمل كل المقدّرات غير الموت وطلب المحال فإنه قد يتغير بالدعاء أو الصدقة أو العمل الصالح الخ..

ومنه على سبيل المثال لا الحصر، ما لو قدّر سبحانه لعبدٍ ما . بتقدير قابل للتغيير . أن يكون سفيهاً أو مريضاً بشرط عدم سعي الفرد لإصلاح أمره أو جسده، فهذا التقدير المتغير المشروط باستمرار حالته العادية التي هو عليها من دون إثابة أو توبة أو تضرّع وابتهال وخشوع وخضوع وصدقة وصلة رحم الخ... فمثل هكذا شخص إنْ بقي على ما هو عليه فلا بدّ من إبقاء القضاء الأول عليه وهو أن يبقى مريضاً أو سفيهاً حتى يدعو أو يتضرع أو يسعى إلى تحسين وضعه ويكون هذا بدوره من القضاء المحتوم، والله جلّ جلاله يعلم منذ الأزل أيّ مصير سيحكم هذا الرجل هل أنه سيتوب أو يتوسل بالدعاء أو الصدقة أو غيرهما من وجوه البرّ والإحسان أو أنه سيبقى على وضعه الأول، فالمسألة تدخل في علم الله الأزلي وعلى المرء أنْ يسعى إلى الكمال عن طريق الأمور المذكورة لعلّ القضاء المحتوم بإتيان إحداها.

شبهة وحل:

أُثيرَتْ ولا تزال تُثار شبهةٌ مفادها: أنه لا داعي للدعاء للمريض ما دام الأمر لا يخلو من شيئين:

الأول: إمّا أن يكون في علمه تعالى الأزلي مكتوب له الشفاء فحينئذٍ لا داعي ولا فائدة لدعائه بالشفاء.

الثاني: وإما أن يكون قد كُتب عليه الموت فحينئذٍ لا يكون للدعاء أي أثر لأنه محكوم عليه بالقضاء المبرم وهو الموت.

والجواب:

عن الشق الأول من الشبهة فنقول:

إن المريض وإنْ كُتب له الشفاء في علمه تعالى ولكن إثبات الشفاء له في علمه الأزلي ليس مطلقاً بل لعله معلق ومشروط بسلسلة من العلل ومنها الدعاء، وعلينا أنْ نحصل على هذه العلل التي منها الدعاء وأعمال البرّ ومراجعة المداوي وإلاّ لاختلّ النظام، فحيث هناك المرض والجهل والفقر وعدم التداوي وعدم رفع المستوى المعيشي بالسعي نحو العمل فإن كل ذلك يؤدي إلى الإخلال بالنظام التكويني واضطراب في البنية الاجتماعية والاقتصادية وهذا عين ما أراده لنا الأعداء لا سيما اليهود المؤسسون لشبهة أنه تعالى فرغ من الأمر ولا حاجة بنا للدعاء، لذا ورد الحثّ الشديد على التكافل الاجتماعي والاقتصادي ورفع المستوى المعيشي عند الطبقة الكادحة، فعن مولانا الإمام الصادق عليه السلام قال:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

خمسة لا يستجاب لهم: رجل جعل الله بيده طلاق امرأته فهي تؤذيه وعنده ما يعطيها ولم يخل سبيلها. ورجل أبق مملوكه ثلاث مرات ولم يبعه، ورجل مرّ بحائط مائلٍ وهو يُقبل إليه ولم يسرع المشي حتى سقط عليه، ورجل أقرض رجلاً مالاً فلم يُشهد عليه، ورجل جلس في بيته وقال: اللهم ارزقني ولم يطلب [١].

وعن الشق الثاني من الشبهة:

من ذا الذي حصل له القطع واليقين أنه سوف يموت بالوقت المحدّد حتى يكون ذلك مبرّراً له إلى ترك الدعاء أو التداوي؟ فهذه الدعوى على مدّعيها بل الأمر بالعكس حيث شجّعت الشريعة على الإلحاح في الدعاء والتداوي حال المرض والسعي حال الفقر أو الفشل

---

[١] بحار الأنوار: ج٩، ص٢٥٦ ح١٠.

والسقوط، بل إن ترك السعي نحو الأفضل يستدعي عادةً وبنظر العرف إحالة تبعات وآثار هذه الأفعال المشينة إليه تعالى مما يعني الجبر المنهي عنه عقلاً وشرعاً قال تعالى: ﴿**الشيطان يعدُكُم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً والله واسعٌ عليم**﴾ [البقرة:٢٦٩].

عَوْدٌ على بَدْء:

بعد تمهيدنا للأمور الثلاثة الآنفة الذكر لا بدّ من العودة إلى النقاط التي تعرّض لها المصنف رحمه الله وهي ثلاث:

نظرية الجبر الأشعرية.

نظرية التفويض المعتزلية.

نظرية الأمر بين الأمرين الإمامية.

النقطة الأولى: الجبر الأشعري:

قبل بيان أدلتهم المقرّرة، نودُّ التعرّف على الطوائف المنتسِبَة للإسلام من غير الأشاعرة، ممن يقول بالجبر، مع إهمالنا لبيان الجبر المادي والفلسفي اللذين يعتقد بهما أصحابُ المدرسة المادية الإلحادية، فإن لهذا مجالاً آخر.

وقد عرفنا في بادىء الأمر أنّ هناك جماعة من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله أمثال عمر بن الخطاب ومعاوية وغيرهما كانوا يروّجون لفكرة الجبر، ويرجع الفضل في تثبيت دعائم فكرة الجبر إلى معاوية بن أبي سفيان لتدعيم حكمهم كما أسلفنا سابقاً حتى بالغوا في ترويجها مما ألجأهم الأمر إلى قتل مَنْ يرفضها، فيروى أن معبد الجهني وغيلان الدمشقي اللذان رفضا فكرة الجبرقُتلا على يد الحجّاج بن يوسف الثقفي وهشام بن عبد الملك.

ثم تسلسلَتْ فكرة الجبر إلى أنْ تسلّمها أبو الحسن الأشعري وقلّده فيها جمهور العامة لذا يُنسبون إليه بالعقائد فيقال إنهم أشعريون أُصولاً وأحنافٌ أو مالكون أو حنبليون فروعاً.

أما المنكرون منهم لمسألة الجبر هم جماعة قليلون نذكر منهم:

١ . أبو المعالي الجويني الشافعي المتوفى سنة ٤٧٨ هـ ، كان من المعتقدين بتأثير قدرة العباد في أفعالهم، وأنّ قدرتهم تنتهي إلى قدرة الله ؛ وقال بوجود الأسباب والمسبّبات في النظام الكوني.

وهذا نص عبارته: «أما نفي هذه القدرة والاستطاعة فمما يأباه العقل والحس، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلاً، وأما إثبات تأثير في حالة لا يفعل فهو كنفي التأثير خصوصاً والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم فلا بدّ إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق، فإنّ الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحسّ من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال، فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتى ينتهي إلى مسبّب الأسباب فهو الخالق للأسباب ومسبباتها المستغني على الإطلاق فإن كل سبب مهما استغنى من وجه محتاج من وجه، والباري تعالى هو الغني المطلق الذي لا حاجة له ولا فقر» [١] .

٢ . الشيخ الشعراني المتوفى عام ٩٧٣ هـ.

قال: «اعلم يا أخي إنّ هذه المسألة من أدق مسائل الأصول وأغمضها ولا يزيل إشكالها إلاّ الكشف الصوفي، أما أرباب العقول من الفِرق فهم تائهون في إدراكها، وآراؤهم فيها مضطربة إذ كان أبو الحسن الأشعري يقول: ليس للقدرة الحادثة " يقصد قدرة العبد " أثر، وإنما تعلّقها بالمقدور مثل تعلّق العلم بالمعلوم في عدم التأثير» ثم قال: مُلخّص الأمر إنّ من زعم أنه لا عمل للعبد فقد عاند، ومن زعم أنه مستبد بالعمل فقد أشرك، فلا بدّ أنه مضطر على الاختيار» [٢] .

٣ . الشيخ محمّد عبده توفي عام ١٣٢٣ هـ.

---

[١] الشهرستاني، الملل والنحل: ج١، ص٩٨ـ٩٩.

[٢] السبحاني، الملل والنحل: ج٢، ص١٥٢؛ نقلاً عن اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر للشعراني: ص١٣٩ـ١٤٠.

وقد عُرف الشيخ عبده بمخالفته للسائد عند قومه ووافق الإمامية القائلين بتأثير قدرة العبد في فعله ولم يبالِ بالترهات وبما كان يردده القوم على الألسن:

ومن يقل بالطبع أو بالعلّة فذاك كفر عند أهل الملّة [١].

الفرق الجبرية:

«الجبر» كما عرّفه الشهرستاني: هو نفيُ الفعل حقيقةً عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى [٢].

ثم إنّ الجبريّة على أقسام:

الأولى: خالصة في الجبريّة.

الثانية: متوسطة فيها.

الثالثة: كسبيّة.

فالخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً.

المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً.

الكسبيّة: هي التي أثبتتْ للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل " أي أن أعمال العباد مخلوقة له تعالى وهم فاعلون لها ".

وأهم فرق الجبر ثلاث:

الفرقة الأولى: «الجهمية» أصحاب جهم بن صفوان، ظهرت بدعته بترمذ، وقتله مسلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أميّة وكان المذكور يخرج بأصحابه فيوقفهم على المجذومين ويقول: انظروا أرحم الراحمين يفعل مثل هذا؟ إنكاراً منه لرحمة الله تعالى كما أنكر حكمته، وقد وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم أشياء، من جملتها أنه لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفةٍ يوصف بها خلقه لأنّ ذلك يقضي تشبيهاً، فنفى كونه حياً عالماً، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق.

---

[١] الشهرستاني، الملل والنحل: ج٢، ص١٥٤.

[٢] الشهرستاني، الملل والنحل: ج١، ص٨٥.

ومن جملة ما زاد: قوله في القدرة الحادثة حيث رأى أن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات... والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال كلها جبر، وإذا ثبت الجبر فالتكليف كان أيضاً جبراً (١).

الفرقة الثانية: «النجارية» أصحاب حسين بن محمّد النجّار قال بخلق الأعمال خيرها وشرها، حسنها وقبحها، والعبد مكتسبٌ لها، وأثبت تأثيراً للقدرة الحادثة وسمى ذلك كسباً على حسب ما يثبته الأشعري (٢).

الفرقة الثالثة: «الضّرارية» أصحاب ضرار بن عمرو وحفص الفرد حيث قالا: إنّ أفعال العباد مخلوقة للباري حقيقةً، والعبد مكتسبها حقيقة (٣).

فالفرقتان الأخيرتان تقران بالكسب، وحقيقة الكسب راجعة إليهما وتبعهم على ذلك أبو الحسن الأشعري، لتقدّمهما على الأخير المتوفى سنة ٣٢٤ هـ.

والحافز الذي دعاهم للقول بنظرية الكسب المضافة إلى الجبر هو هروبهم من الإشكالات المتوجهة إلى عقيدة الجبر. أما ما هو الكسب الذي اضطربت عبارات القوم في تفسيره حتى صار من الألغاز التي يعسر فهمها إلاّ على الأوحدي؟.

أقول: قد عرّفه القوم بأنّه عبارة عن قيام الباري بإيجاد الفعل مقارناً لإرادة العبد وقدرته من دون أنْ يكون لقدرة العبد تأثير.

قال القوشجي وهو أحد علماء العامة في شرحه لنظرية الكسب الإلهي:

«المراد بكسبه إياه، مقارنته لقدرته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له» (٤).

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل: ج١، ص٨٦.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل: ج١، ص٨٦.

(٣) نفس المصدر السابق: ج١، ص٩١.

(٤) القوشجي، شرح كشف المراد: ص٤٤٥.

توضيح ذلك بالتقرير التالي:

لا شك أن الكسب عند الأشاعرة ما هو إلاّ عبارة عن قدرة الإنسان على الفعل، حيث نرى بالوجدان فرقاً بين المتكلم والأخرس وفي نفس الوقت توجد إلى جانب قدرة الإنسان هذه قدرة الله تعالى لأنه قادر على كل مقدور، وبما أنه لا يجتمع قادران على مقدور واحد فلا بدّ أنْ يستند الفعل إلى إحدى القدرتين، إما إلى قدرة الله تعالى، وإمّا قدرة العبد وحدها، ولما كانت قدرة الله أقدم وأعمّ وأقوى أُسنِدَ إليها الفعل، وإسناد الفعل إلى قدرة الله لا يستلزم انتفاء قدرة العبد عليه، بل هي موجودة ومقارنة لقدرته تعالى، وهذا الاقتران بالذات يقال له الكسب وبه يصح التكليف والثواب والعقاب والمدح والذم وبه ينزّه الله تعالى عن الظلم لأنّ قدرة العبد على الفعل متحققة في نفس الأمر والواقع.

يُنقض على نظرية الكسب:

أولاً: إنّ ما ادّعاه أصحاب الكسب من أنّ قدرة العبد مقارنة لقدرة الرب يستدعي أن يكون وجود القدرة عند العبد وعدم وجودها سيّان ما دامت غير صالحة للتأثير ومغلوبة بقدرة الرب، لذا قال ابن رُشد:

لا فرق بين القول بالكسب وقول الجبرية إلاّ باللفظ، والاختلاف باللفظ لا يوجب الاختلاف في المعنى.

ثانياً: إنّ تحقق الفعل منه تعالى مقارناً لقدرة العبد لا يُصحّح نسبة الفعل إلى العبد، ومعه كيف يتحمّل مسؤوليته إنْ لم يكن لقدرة العبد تأثير في وقوعه، وعلى هذا تكون الحركات الاختيارية تماماً كالحركات الجبرية.

ثالثاً: دعوى الاعتقاد بكسب العبد لأفعاله يؤدي إلى الإشراك بالله تعالى وهو ظلم عظيم لأنّ الاعتقاد بالمقارنة عين الشرك وخلاف التوحيد الافعالي لله سبحانه وتعالى.

- **استدلال الأشاعرة على صحة الجبر:**

استدلّوا على المدّعى بأدلة عقلية ونقلية، والمرءُ يعجب كيف أنهم يستدلّون بالعقل على صحة ما يزعمون وقد أنكروا حجّيته؟! بعدما عرفتَ إنكارهم للحسن والقبح العقليين، أليس هذا عين التهافت والتناقض؟! ولكن صدق الرب العظيم إذ يقول في كتابه: ﴿**أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض...**﴾

الأدلة العقلية:

الدليل الأول:

إن الله سبحانه وتعالى خالقُ كل شيء لعموم قدرته ﴿**ذلكم الله ربكم خالق كل شيء**﴾ بلا فرق في هذا الخلق بين الذوات الخارجية وأفعال العباد فلا مؤثر في الوجود إلاّ الله، فحينئذٍ تكون أفعالنا مخلوقة لله تعالى إبداعاً وإحداثاً، فكل ما يصدق عليه اسم شيء . ومن ذلك الأفعال الاختيارية . فهو مخلوق لله تعالى منسوب إليه، وما نراه من بعض العلل والمعاليل ما هي إلاّ عادة أجراها سبحانه على ما نسميه معلولاً عقيب ما نسميه علةً من غير أن تكون بينهما رابطة توجب وجود المعلول منهما عقيب العلة، فالنار التي تستعقب الحرارة نسبتها إلى الحرارة والبرودة على السواء، فالنار لا تحرق بل عادة الله جرت على إحراق الشيء المماس لها من دون مدخلية للنار في الإحراق [1] .

يلاحظ عليه :

أولاً: إنّ تفسيرهم لعموم القدرة ومنها أفعال البشر لا يمنع من تأثير سائر العلل الطولية المنتهية إلى العلة الأولى وهي الله تبارك وتعالى لذا لم يستنكر القرآن المجيد تأثير بقية العلل الطبيعية في آثارها، وجميعها يستمد الإيجاد والقوة منه بمنّه ولطفه وعنايته وهذا لا يمنع كونه خالقاً، يستمدُّ الغيرُ منه الوجودَ والقدرةَ، ولا غنى لغيره عنه تعالى بحالٍ من الأحوال مطلقاً قال تعالى:

﴿**يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد**﴾ [فاطر:١٦].

فالله سبحانه نسب الأفعال الطبيعية إلى فواعلها وفي نفس الوقت ينسبها إليه سبحانه فلا تنافي بين كون الفعل الاختياري منسوباً إلى الإنسان وبين كونه مستنداً إليه تعالى بعد كون أصل وجوده وحياته وقدرته حدوثاً وبقاءً بإفاضة منه تعالى.

والشواهد على هذا الجمع كثيرة في القرآن الكريم منها:

قوله تعالى: ﴿**وما رمَيْتَ إذ رميت ولكن الله رمى**﴾ [الانفال:١٨].

﴿**والله خلقكم وما تعملون**﴾ [الصافات:٩٧].

﴿**ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا إله إلاّ هو**﴾ [غافر:٦٣].

---

[1] الإبانة وشرح المواقف.

﴿**ألا له الخلق والأمر**﴾ [الأعراف:٥٥].

فظاهر الآيات هذه إضافة كل شيء إليه تعالى ومنها أفعال الإنسان الاختيارية، فهي وإن كان ظاهرها العموم أو الإطلاق لكنهما مخصصان بالآيات الكثيرة المتضمنة إضافة الأفعال الاختيارية إلى العباد أنفسهم منها قوله تعالى:

﴿**كلّ نفسٍ بما كسبت رهينة**﴾ [المدّثر:٣٩].

﴿**فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح مْن زكّاها، وقد خاب مْن دسَّاها**﴾ [الشّمس:٩ـ١١].

﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرّاً يره**﴾ [الزلزلة:٨ـ٩] إلى أمثال هذه الآيات والتي تبلغ مئة آية تقريباً.

ثانياً: إنّ إنكارهم للسببية والمسببيّة يُبطل قانون العليّة العام الذي عليه مدار القضاء العقلي في أغلب الأشياء وببطلانه ينسدُّ باب إثبات الصانع القدير الذي يعتمد على حكم العقل القاضي بارتباط كل معلول بعلته، فبهذا يكونون قد عزلوا العقل عن قضائه ولا يحتج به على أي كتاب سماوي.

ثالثاً: إنّ إنكارهم للسببيّة أو العليّة والمعلولية بين الأشياء نتيجة الخلط بين العلل الطولية والعرضية وعدم التفرقة بينهما، وسبب نفيهم للسببية هو ما ذكرناه عنهم سابقاً ومن استحالة توارد علتين على شيء واحد في عرض واحد وليس فيما لوكانت إحداهما في طول الأخرى.

رابعاً: إنّ إنكار السببية والعلّية عن كل شيء حتى على سبيل التبعية والظلّية خلاف الوجدان حيث يجد المرء بفطرته ووجدانه أن للأشياء آثاراً وكذلك للعقاقير والنباتات لا ينكرها إلاّ مكابر، وهذا الوجدان والفطرة حجة علينا وإلاّ فلا معنى أنْ يخلق عز وجل فينا هذا الحكم الخاطىء والباطل في نفوسنا.

إضافةً لذلك فإننا نرى أنفسنا علةً إيجادية للتصورات والتفكرات الذهنية ونحوها من أفعال النفس لأنها متَّرشحة عنها ومتوقفة عليها دون العكس . أي ليست النفس مترشحة عن هذه الأمور . وليس معنى السببية إلاّ ما ذكرنا عن حكم الوجدان بذلك.

خامساً: إن نصوص القرآن الكريم أكبر شاهدٍ ودليل على وجود الروابط السببيّة بين الأشياء، كما في قوله تعالى:

الآية الأولى: ﴿**قاتلوهم يعذّبهم الله بأيديكم**﴾ [التوبة:١٤].

أسند الله عزّ وجلّ تعذيب الكفّار إلى أيدي المؤمنين حيث يمنحهم القوة والسداد.

الآية الثانية: وقوله تعالى: ﴿**فاتَّخَذَتْ من دونهم حجاباً فأرسلنا إليهم روحنا فتَمَثَّل لها بشراً سويّاً، قالت إني أعوذ بالرحمان منك إنْ كنت تقيّاً، قال إنما أنا رسول ربِك لأَهَبَ لكِ غلاماً زكيّاً**﴾ [مريم:١٨.٢٠].

هنا نسب عزّ وجلّ التمثّل وهبة الغلام إلى الروح الأمين الواسطة في إيهاب الغلام المبارك عيسى عليه السلام إلى البتول مريم على سيدتنا الزهراء وعليها آلاف التحية والسلام.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿**وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم**﴾ [البقرة:٢٣].

حيث جعل سبحانه الماء سبباً لإخراج الثمرات.

إذن هذه الآيات ونظائرها تثبت العلاقة الطبيعية بين الأسباب والمسببات فلا مجال لإنكارها، وتوهّم المنافاة بينها وبين التوحيد الإفعالي مندفع وذلك لأنَّ السببية المذكورة ليست عرضية مستقلة ـ أي في عرض سببية المولى ـ حتى يمكن دعوى المنافاة، وإنما هي سببية طولية منتهية إليه تعالى في عين كونها حقيقية.

فالتوحيد الإفعالي تماماً كالتوحيد الذاتي، فكما أنّ وجود المخلوقين لا يتنافى مع التوحيد الذاتي لأنّ وجودهم منه تعالى وفي طول وجوده، كذا تأثيرهم في الأشياء لا يتنافى مع حصر المؤثرية الاستقلالية فيه تعالى كما يقتضيه التوحيد الإفعالي لأنّ تأثيرهم بإذنه تعالى وينتهي إليه، لذا قال العلاّمة الطباطبائي رحمه الله:

"إنتساب الفعل إلى الواجب تعالى بالإيجاد لا ينافي انتسابه إلى غيره من الوسائط، والانتساب طولي لا عرضي"[1].

---

[1] بداية المعارف: ج١، ص١٥٩؛ نقلاً عن الطباطبائي.

الدليل الثاني:

لو كان العبدُ قادراً على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد، والتالي "أي اجتماع قادرين" باطلٌ، فالمقدّم "أي كون العبد قادراً على الفعل" باطلٌ مثله.

بيان الشرطية المنطقية:

أنه تعالى قادر على كل مقدور، فلو كان العبد قادراً على شيء لاجتمعت قدرته وقدرة الله تعالى عليه، وأما بطلان التالي فلأنه لو أراد سبحانه إيجاده وأراد العبد إعدامه، فإنْ وقع المرادان أو عُدما لزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما وهما محال؛ وإنْ وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجّح[1] .

يجاب عليه:

أولاً: إنّ تقديم مراد الله تعالى على مراد العبد ليس ترجيحاً بلا مُرجّح، بل إنّ قدرة الله تعالى أو مراده مُرجّحٌ على قدرة العبد ومراده لأنّ قدرته تعالى ومراده أقوى من قدرة العبد ومراده.

ثانياً: نسلّم معهم بالمحال المذكور فيما لو كانت القدرتان مؤثرتين في حال تساويهما " أي تساوي قدرته تعالى وقدرة العبد " إلاّ أننا لا نذعن بتساوي القدرتين بل تتفاوتان بالقوة والضعف، فقدرة العبد أضعف لأنها مفاضة منه تعالى إلى العبد، فيقوم العبد بإيجاد الفعل بحولٍ منه تعالى وقوته، فالفعل مقدور للعبد بلا واسطة، ومقدور لله تعالى عن طريق القدرة التي تفضّل وتمنّن بها على عبده وأقدره بها على الفعل، فيكون فعل الله من جهة، وفعل العبد من جهة أخرى.

وبتقرير آخر:

إنّ قدرة العبد في طول قدرة الرب وإرادته، ومن المعلوم أن ما يكون كالظل للشيء وطوراً له لا يمكن أنْ يعارض ذا الظل، وعليه فلو أراد سبحانه فعلاً تكوينياً لوقعتْ إرادته ولو لم يرده العبد لقوة إرادة الرب وقدرته المطلقة، ولو أراد العبد فعلاً تكوينياً لم يقع لو لم يرده الباري عزّ اسمه لنفس ما تقدم.

---

[1] الحلي، كشف المراد:ص٣٣٤، وكشف الفوائد في شرح قواعد العقائد للحلي أيضاً:ص٦٠.

إشكال:

قد يقال: ربما يصدر الفعل من العبد على خلاف إرادة المولى كما هو معروف عند الكفّار والعصاة مع أنه تعالى لا يريد الكفر والعصيان فكيف يمكن التوفيق والجمع؟.

والجواب:

إنَّه تعالى في مثل ما ذُكر لا يريد تكويناً إلاّ ما اختاره العبد فما وقع من العباد عصياناً لا يخرج عن إرادته تعالى، وإن كان هو سبحانه قد منعهم وزجرهم عن تلكم المعاصي والموبقات تشريعاً، ففي مثل ذلك لا تغلب إرادة الكفار والعصاة إرادته تعالى بل هو المريد لفعل العبد أنْ يصدر عن اختياره وإرادته لا جبراً أو قسراً.

وقد أشار القرآن الكريم إلى طولية قدرة العبد تحت قدرة الرب وأنّ قدرة العبد مترشحة من القدرة الإلهية المطلقة قال:

١ . ﴿**وما تشاؤون إلاّ أن يشاء الله**﴾ [الدهر: ٣١].

فهنا عزّ وجلّ يشير إلى أنّ مشيته هي عين مشية العبد المختار وهذه عين الطولية المذكورة آنفاً.

٢ . وقال أيضاً: ﴿**وما رَمَيْتَ إذا رمَيتَ ولكنّ الله رمى**﴾.

فالرمي وإن كان للعبد، وفي نفس الوقت لله تعالى حيث هو الرامي الحقيقي لأنه الواهب للعبد القوة والنشاط اللّتين من خلالهما رمى العبد وأصاب.

ويؤيده ما ورد في الحديث القدسي عن الباري عزّ اسمه قال:

"يا ابن آدم بمشيتي أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء وبإرادتي كنت الذي تريد لنفسك ما تريد" [١] .

الدليل الثالث:

لو كان العبد موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفصيل أفعاله، وبما أنّ الإنسان غير عالم بتفاصيل أفعاله بشهادة أننا نقصد الحركة من المبدأ إلى المنتهى ولا نقصد جزئيات تلك الحركة، وجب القطع بأنّ العبد غير موجدٍ لها.

---

[١] بحار الأنوار: ج٥، ص٩٤.

يلاحظ عليه:

أولاً: القول بأنَّ موجِدِ الشيء يستلزم علمه به من الأول، دعوى تخالف الوجدان؛ وذلك لأنّ الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرّد الطبع من دون علمه به كالإحراق الصادر عن النار من غير علم "حيث إن الاحتراق حصل مع أن الإنسان لم يكن عالماً به من قبل" فلا يلزم من نفي العلم نفي الإيجاد.

ثانياً: لا ربط بين كون العبد موجداً لأفعال نفسه وبين كونه عالماً بها تفصيلاً، فالإيجاد لا يستلزم العلم التفصيلي بل يكفي العلم الإجمالي وهو كافٍ في قصد الحركة من المبدأ إلى المنتهى [1].

الدليل الرابع:

قالوا: لو كنا نوجد الأفعال لأمكننا أنّ نوجد الأجسام وذلك لأنّ النكتة التي لأجلها توجد الأفعال هي أنها حادثة، والأجسام كذلك هي حادثة، فلو كنّا فاعلين للأفعال لصحّ منّا إيجاد الأجسام لوجود العلة المصحّحة للتعلّق وهي الحدوث.

والجواب:

إنّ الجسم يمتنع صدوره عنّا لا لأجل الحدوث حتى يلزم تعميم الامتناع بل إنما امتنع صدوره عنّا لأننا أجسام، والجسم لا يؤثر في الجسم [2]، بمعنى أن الجسم لا يقدر أنْ يوجد جسماً آخر لمانع وهو عدم قدرته على الإيجاد من العدم.

إشكال:

كيف تقول ذلك ونحن نرى بعيوننا أنّ الإنسان جسم يصنع كرسياً أو شيئاً آخر وهو جسم؟.

والحل:

إنّ الإنسان حينما يوجد جسماً آخر فإنه لا يوجده من العدم وإنّما يُرَكبُه ويُعدّهُ بالعلة الإعدادية لإخراجه إلى عالم الوجود، فعمله مجرّد تركيب خشبة على خشبة، وهذا بعكس الإيجاد فإن المقصود به إيجاده من العدم إلى الوجود وهذا مختص بواجب الوجود الله سبحانه وتعالى شأنه.

---

[1] كشف المراد: ٣٣٤ بتصرُّف.

[2] كشف المراد:ص٣٣٥.

هذه أهم الأدلّة العقلية التي أقامها الأشاعرة لإثبات صحة الجبر والنقوض عليها.

الأدلة النقلية:

استدلّ الأشاعرة على الجبر بظواهر بعض الآيات والروايات مع معارضتها لأدلّة العقل القاضي بنفي الجبر عن ساحة المولى لاستلزامه الظلم الذي يجب أن يُنزّه عنه الباري عزّ وجلّ، إذ كيف يجبرنا على الأفعال ثم يعذّبنا عليها؟!.

وفي باب العقائد لا بدّ من حجة استنادية تفيد القطع والاطمئنان ولا اعتداد بظواهر الأدلة السمعيَّة لعدم إفادتها القطع المذكور أو لمعارضتها للدليل القطعي، فلا تخلو عن كونها ظناً وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً، فإذا كان كذلك فلا يمكن طرح الآيات من أجل المصادمة المذكورة بل لا بدّ حينئذٍ من تأويلها بما يوافق العقل والآيات الأخر في القرآن الكريم، بحيث تخرج تلك الطائفة من الآيات عمّا أراد المجبِّرة.

من الآيات التي ادّعى الأشاعرةُ دلالَتها على الجبر:

١ . الآية الأولى:

قوله تعالى: ﴿**والله خلقكم وما تعملون**﴾ [الصافات:٩٧].

مفاد الآية ـ بنظرهم ـ أن «ما» مصدرية وليست اسماً موصولاً فيكون المعنى: الله خلقكم وأعمالكم أي وخلق أعمالكم معكم ومنها عبادة الأصنام وما شابهها.

لكنّ الظاهر والصحيح أنّ «ما» تُعدُّ اسماً موصولاً بلا إشكال وبقرينة ما قبلها كقوله تعالى: ﴿**أتعبدون ما تنحتون**﴾ «فما» في هذه الآية موصولة، فالمعنى: أن الله سبحانه استنكر على المشركين ووبّخهم لأنهم كانوا ينحتون أصناماً ويعبدونها وهي من صنع أيديهم، كذا في الآية المستشهد بها فالمعنى: أنه سبحانه خلقكم أيها المشركون وخلق الأصنام التي صنعتموها بأيديكم ثم اتخذتموها أرباباً من دون الله تعالى.

وما استدلّ به الأشاعرة مخدوش بالتالي:

أولاً: إن قوله: ﴿**وما تعلمون**﴾ مرتبط بقوله تعالى ﴿**وما تنحِتون**﴾فحيث إن «ما» في تنحتون موصولة فكذلك «ما» في الآية المذكورة أيضاً موصولة، «فما» في الآيتين منتظمتان ولا يُصار إلى تفكيك النظم إلاّ بدليل قاطع وهو مفقود في البين.

ثانياً: الآية في صدد بيان تقريعٍ صدر من النبي إبراهيم عليهم السَّلام لعبدة الأوثان لما صنعوه، فلو كان ذلك من فعله تعالى لما توجّه عليهم العيب والعتاب والتقريع، بل كان لهم أن يقولوا: لِمَ توبّخنا على عبادتنا للأصنام والله الفاعل لذلك فتكون الحجة لهم لا عليهم.

ثالثاً: إنّ «الخلق» في أصل اللغة هو التقدير للشيء وترتيبه، فعلى هذا لا يمتنع أن نقول: إنّ الله خالقُ أفعالنا بمعنى أنه قدّرها للثواب والعقاب فلا تعلق للقوم على حالٍ [(١)].

٢ . الآية الثانية:

قوله تعالى: ﴿ **هل من خالق غير الله يرزقكم من السَّماء والأرض**﴾ " فاطر/٤ ".

استدلّ أبو الحسن الأشعري " حفيد أبي موسى الأشعري "، بهذه الآية على حصر خلق الأفعال به تعالى، ونفيه عن غيره حتى على نحو الطولية أي أن الأشعري حصر الخلق والإيجاد على وجه الإطلاق به سبحانه ونفاه عن غيره بتاتاً بدعوى إنكار تأثير الظواهر الطبيعية بعضها ببعض ورفض مبدأ السببية والمسببيّة كما مرّ معنا سابقاً.

ولكن ما ادّعاه الأشعري مردود:

أولاً: بما ورد من الآيات الأخرى التي تنسب الخلق إلى غيره بإذنه تعالى كما في قوله تعالى: ﴿**وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني وتبرئ الأكمه والأبرص بإذني وإذ تُخرج الموتى بإذني**﴾ [المائدة:١١١].

﴿**أنّي أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفُخُ فيه فيكون طيراً بإذن الله** ﴾ [آل عمران:٥٠]. ﴿**وتَخلُقُون إفكاً**﴾ [العنكبوت:١٨].

فدلالات الآيات واضحة على نوعين من الخلق:

الأول: خلق الأجساد.

الثاني: خلق الأعمال.

فالإنسان قد يخلق الأجساد من العدم بإذنه تعالى وقدرته كذا أيضاً يخلق أفعالاً حسنة وشريرة بما أعطاه سبحانه من القدرة التي بها فعل القبيح ولكن ليس معنى ذلك أنه أمره بالقبيح، وإنما أساء استعمالها في موردها الصحيح.

---

(١) الطوسي، تفسير التبيان: ج٨، ص٥١٤.

وكذا يمكن للإنسان أن تصدر منه أفعال هي من مختصات الباري إلاّ أنه أجازها لغيره تبعاً لقدرته عزّ وجلّ أمثال:

الرزق والزرع والغلبة والنصر، فإنه وإنْ وردت آيات في حصر هذه الأمور به تعالى لكن في مقابلها آيات تفيد إمكان الإنسان أنْ يرزق غيره بإذنه تعالى وان يزرع وأن ينصر، كل ذلك بتوسط القدرة التي حباها الله لعباده.

قال تعالى: ﴿**إن الله هو الرازق ذو القوة المتين**﴾" الذاريات/٥٩ ".

هنا حصر الرازقية به تعالى دون غيره.

ولكنه في آية أخرى فوضها إلى بعض العباد بإذنه وبطول إرادته كما في قوله تعالى: ﴿**ولا تُؤتوا السّفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً**﴾ [المؤمنون:٧٣]، ﴿**أم تسألُهم خرْجاً فَخَراج ربّك خيرٌ وهو خير الرازقين**﴾ [المؤمنون:٧٣].

وكذا حصر الزراعة به تعالى بقوله:

﴿**ءأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون**﴾ [الواقعة:٦٥].

وفي نفس الوقت يعدّ الإنسان زارعاً كما في قوله تعالى: ﴿**كزرعٍ أخرج شَطْئَهُ فآزره فاستغلظ فاستوى على سُوقِهِ يُعجب الزرّاع**﴾ [الفتح:٣٠].

ثانياً: إن ما استدلّ به الأشعري واتباعه على صحة الجبر ونسبة إيجاد الأفعال إليه تعالى معارضة بغيرها من الآيات، فتُصرف التي ظاهرها الجبر عن ظاهرها.

ثمّة آيات معارِضة لتلك الظاهرة في الجبر وهي على أصناف:

الصنف الأول: الآيات الدالة على إضافة الفعل إلى العبد كقوله تعالى:

﴿**فويلٌ للذين يكتبون كتاب بأيديهم...**﴾ [البقرة:٨٠].

﴿**إنْ يتبعون إلاّ الظنّ...**﴾ [الأنعام:١١٧].

﴿**إنّ الله لا يغيّر ما بقومٍ حتّى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ [الرعد:١٢].

﴿**بل سوّلت لكم أنفسكم امراً...**﴾ [يوسف:١٩].

﴿**فطوّعت له نفسه قتل أخيه**﴾ [المائدة:٣١].

﴿**مَنْ يعمل سوءًا يُجزَ به...**﴾ [النساء:١٢٤].

﴿**كل نفسٍ بما كسبت رهينة...**﴾ [المدثر:٣٩].

﴿**كل امريءٍ بما كسب رهين...**﴾ [الطور:٢٢].

﴿**وما كان لي عليكم من سلطان إلاّ أن دعوتكم...**﴾ [إبراهيم:٢٣].

الصنف الثاني: الآيات الدالة على مدح المؤمنين على إيمانهم وذمّ الكفار على كفرهم:

﴿**اليوم تُجزى كل نفسٍ بما كسبت...**﴾ [غافر:١٧].

﴿**اليوم تُجزون بما كنتم تعملون...**﴾ [الجاثية:٢٩].

﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾ [الأنعام:١٦٥].

﴿**لتُجزى كل نفسٍ بما تسعى...**﴾ [طه:١٦].

﴿**هل تُجزون إلاّ ما كنتم تعملون** ﴾ [النمل:٩١].

﴿**من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها...**﴾ [الأنعام:١٦١].

﴿**ومَن اعرض عن ذكري...**﴾ [طه:١٢٥].

﴿**أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا...**﴾ [البقرة:٨٧].

﴿**إنّ الذين كفروا بعد إيمانهم...**﴾ [آل عمران:٩١].

﴿**وما ربّك بظلاّم للعبيد**﴾ [فصلت:٤٦].

الصنف الثالث: الآيات الدالّة على التهديد والتغيير:

﴿**فمن شاء فليؤمن ومَن شاء فليكفر**﴾ [الكهف:٣٠].

﴿**اعملوا ما شئتم...**﴾ [فصلت:٤١].

﴿**لمن شاء منكم أن يتقدّم أو يتأخّر...**﴾ [المدثر:٣٨].

﴿**فمن شاء ذكره...**﴾ [المدثر:٥٦].

﴿**فمن شاء اتّخذ إلى ربّه سبيلاً**﴾ [الإنسان:٣٠].

﴿**فمن شاء اتّخذ إلى ربّه مآباً...**﴾ [النبأ:٤٠].

الصنف الرابع: الآيات الدالة على المسارعة إلى الأفعال:

﴿**وسارعوا إلى مغفرة من ربّكم...**﴾ [آل عمران:١٣٤].

﴿**أجيبوا داعي الله...**﴾ [الأحقاف:٣٢].

﴿**استجيبوا لله وللرسول...**﴾ [الأنفال:٢٥].

﴿**واتّبعوا أحسن ما أُنزِلَ إليكم...**﴾ [الزمر:٥٦].

﴿**وأنيبوا إلى ربّكم...**﴾ [الزمر:٥٥].

الصنف الخامس: الآيات الحاضّة والمشجّعة على الاستعانة به تعالى:

﴿**فاستعِذْ بالله من الشيطان الرجيم...**﴾ [النحل:٩٩].

﴿**إنّ الصّلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر...**﴾ [العنكبوت:٤٦].

الصنف السادس: الآيات الدالة على استغفار الأنبياء من تركهم الأولى:

﴿**ربنا ظلمنا أنفسنا**﴾ [الأعراف:٢٤] إشارة إلى آدم وحواء عليهما السَّلام.

﴿**سبحانك إنّي كنت من الظالمين**﴾ [الأنبياء:٨٨] إشارة إلى النبي يونس عليه السلام.

﴿**قال ربِّ إنّي ظلمت نفسي فاغفر لي...**﴾ [القصص:١٧] إشارة إلى موسى عليه السلام.

الصنف السابع: الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بنسبة الكفر إليهم.

﴿**ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربّهم... بل كنتم مجرمين**﴾ [سبأ:٣٢].

﴿**ما سَلكَكم في سقر، قالوا لم نكُ من المصلّين** ﴾ [المدثر:٤٣.٤٤].

﴿**كلما أُلقي فيها فوجٌ...**﴾ [الملك:٩].

الصنف الثامن: الآيات الدالة على تحسر الكافرين وندامتهم على المعصية:

﴿**وهم يصطرخون فيها ربّنا اخرجنا نعمل صالحاً...**﴾ [فاطر:٣٨].

﴿**ربِّ أرجعوني، لَعلّي اعمل صالحاً...**﴾ [المؤمنون:١٠٠.١٠١].

﴿**ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم...**﴾ [السجدة:١٣].

إلى غير ذلك من الآيات العديدة المعارضة لما ذكروه، على أن ما قالوه دونه خرط القتاد لا يصلح أن يعتبر دليلاً... فالحق ما قاله الإمامية وتبعهم المعتزلة من أن التكليف يتم بإضافة الأفعال إلينا.

النقطة الثانية: التفويض المعتزلي:

ذهب جمهور المعتزلة إلى أنه سبحانه وتعالى قد فوّض الأفعال إلى العباد مع استقلالهم بالقدرة عليها على نحو الأصالة ولا مدخلية في الفعل لإرادته تعالى، فالعباد ـ بنظرهم ـ يفعلون ما يشاءون ويعملون ما يريدون من دون حاجة إلى الاستعانة بقدرة أخرى وسلطنة أُولى زائدة على سلطنتهم.

ولا يخفى على اللبيب أن المفوّضة وإنْ حاولت الاحتفاظ بعدالة الله إلاّ أنهم وقعوا في محذور لا يقل عن المحذور الذي وقع فيه الأشاعرة وهو الإسراف في نفي السلطنة المطلقة عن الباري عزّ وجلّ وإثبات الشريك له في أمر الخلق والإيجاد، ومن هنا وردت النصوص الكثيرة في ذم هذه الطائفة وقد جاء فيها أنهم مجوس هذه الأمة، باعتبار أنّ المجوس يقولون بوجود إلهين: أحدهما خالق الخير ويسمونه «يزدان»، وثانيهما خالق الشر ويسمونه «أهرمن»، وهذه الطائفة المنتسبة للإسلام الحنيف، تقول بوجود آلهة متعددة بعدد أفراد البشر حيث إن هذا المذهب يقوم على أساس أنّ كلاًّ منهم خالقٌ وموجدٌ بصورة مستقلة بلا حاجة منه إلى الاستعانة بغيره، غاية الأمر أنه سبحانه خالق للكائنات ومنها الإنسان، والإنسان بدوره خالق لأفعاله الاختيارية من دون استعانة في ذلك بخالقه.

كما وردت النصوص بذمِّهم والمجبِّرة وأطلق عليهم اسم «القدرية» وذلك لأنّ معنى القدر عند المجبِّرة سلب الاختيار والحرية لأنّ القدر عندهم القضاء منه تعالى على العباد بالأفعال.

وأما معنى القدر عند المفوِّضة فهي نفي القدر بكلا معنييه الحتمي وغير الحتمي، إذن فالأشاعرة يثبتون القدر، والمعتزلة ينفون، ولعلّ قوله صلّى الله عليه وآله: القدرية مجوس هذه الأمة يشمل الفريقين أيضاً لما يترتّب على المقولتين من فساد للأسس الاعتقادية في التشريع الإسلامي.

وقد أفرز النزاع في مسألة أفعال البشر " الحاصلة بين الأشاعرة والمعتزلة " نتائج سلبية انعكست آثارها على الساحة السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمسلمين إلى يومنا هذا، فالأشاعرة القائلون بنظرية الجبر أضافوا إلى الإسلام طعنةً في ظهره، كما أنّ المعتزلة القائلين بالتفويض حفروا له حفرةً حاولوا إسقاطه فيها لولا أنْ مَنّ سبحانه على أمة الإسلام بعترة

محمّد فشدوا أواصر العقيدة وأثبتوا المعارف في القلوب، فعليهم سلامه عزّ وجلّ ولمن عاداهم غضبه وانتقامه.

استدلال المفوّضة:

تنقسم أدلتهم إلى عقلية وأخرى نقلية من الكتاب والسنّة:

الأدلة العقلية للمفوّضة:

الدليل الأول:

لو لم نقل بتفويض الأفعال إلينا لازمه نسبة المعاصي والكفر والقبائح إليه تعالى وهذا لا يتناسب مع جلاله تعالى.

يلاحظ عليه:

أولاً: لازم مقالتهم تلك أن الإنسان مستغنٍ عنه تعالى في مقام الفاعليّة فلا تعلق لإرادة المولى به جلّ وعزّ، وهذا يتنافى مع التوحيد الإفعالي الدالّ على انحصار المؤثرية الاستقلالية فيه تعالى، ولازمه أيضاً نفي السلطنة عنه تعالى.

ثانياً: إن نسبة القبح إليه تعالى لو لم يكن واسطة في البين، أما مع وجود وسيط مختار وقادر فلا قبح فيه لأنّ معناه هو أنه تعالى خلق العباد قادرين مختارين فيما يشاءون ويحبون بحيث يصلون إلى الكمال باختيارهم وهذا ما اقتضته حكمته ولطفه لأنّ التكامل الاختياري الذي هو من أفضل أنواع الكمالات لا يحصل بدون اختيار العباد فيما يشاءون.

الدليل الثاني:

لو لم يكن العبد مستقلاً في فعله لما صحّ مدحه وذمّه.

يجاب عنه:

لا يشترط في المدح والذمّ كونهما صادرين استقلالاً بل يصحان أيضاً فيما لو كان الفعل صادراً بقدرة العبد المرتبطة بقدرة الله المفاضة منه تعالى عليه والمستمدة منه، والفعل الصادر من العبد بتلك القدرة المستمدّة صدورها منه باختياره وإرادته، فيستحق بذلك المدح أو الذمّ ولا يشترط فيهما الاستقلال، لذا لا يفرّق العرف بين الفعل المستوجب للمدح أو الذم حال صدوره من العبد مستقلاً ومن دون إذن المولى وبين صدوره من العبد بإذن سيّده ومولاه.

الدليل الثالث:

إنّ حاجة الممكنات وفقرها إلى العلّة هو حدوثها، وبعده فلا تحتاج إليها أصلاً لاستغناء البقاء عن الحاجة إلى المؤثر، وعليه فالإنسان بعد خلقه وإيجاده لا يحتاج في بقائه إلى إفاضة الوجود من خالقه، فبطبيعة الحال يكون استناد صدور الأفعال إليه استناداً تاماً لا إلى العلة المحدثة.

وبعبارة: ان مبادىء الأفعال الاختيارية الصادرة من نفس وجود الإنسان وحياته وإدراكه للفعل وشوقه إليه كل هذه المبادىء حيث ان حدوثها من قبله تعالى إلاّ أن بقاءها واستمرارها في الوجود لا يحتاج إلى المؤثر في كلّ آن، ومثّلوا لذلك بالكتاب، حيث يحتاج إلى الكاتب في حدوثه للكتابة وبعدها تبقى الكتابة نفسها بلا حاجة إلى الكتاب، أو مثل البنّاء يقيم الجدار ثم يستغني الجدار عن بانيه ويستمر وجوده وإنْ فنى صانعه، وعليه فلا يحتاج العبد في صدور الفعل منه ـ بعد إفاضة الوجود وسائر المبادىء ـ إلى شيء، فالذات إذا كانت غنية عن الواجب في بقائه فأولى أن تكون غنية عنه في أفعالها.

يلاحظ عليه:

أولاً: إنّ قياس البنّاء والكتاب على مسألة احتياج الإنسان للعلة الأولى بقاءً كاحتياجه إليها حدوثاً يُعدّ قياساً مع الفارق وذلك لأنّ البنّاء ليس علّة موجدة للجدار أو العمارة بل إنَّ حركات يده علل معدّة لهذا البناء لأنّ هذا البناء له مجموعة علل حقيقية شاركت في إيجاده كاشتماله على العلة المفيضة للوجود والعلل الداخلية "المادة والصورة" وشروط وجود البناء مثل صف المواد الإنشائية بشكل وهيئة خاصّة وعدم الموانع التي تفصلها عن بعضها، فالجص والتراب والحديد كل ذلك يُعدّ علة لبقاء البناء أو العمارة بشرط التماسك فالعلة للبقاء هي المادّة التماسكية، فإذا زالت التماسكية زال البقاء؛ فالبنّاء الذي ينظّم المواد الإنشائية ويرتّبها فوق بعضها فهو في الواقع يُعدّ علة مُعدّة لوجود هذا الوضع الخاص للجدار أو العمارة وتلك الوضعية الخاصة هي شرط وجود البناء وبقائه.

فهذه العلل بأجمعها ما دامت موجودة فالبناء باقٍ فلو لم تتعلق العلة المفيضة للوجود ببقائه فإنّ المواد الإنشائية سوف تتبعثر وتفنى، فما ذكره المعتزلة من بقاء المعلول بعد فناء علته غير سديد لأنه في هذه الموارد المذكورة لم تنعدم العلل الحقيقية بل الذي انعدم أو انقطع تأثيره هو العلة الإعدادية التي هي في الواقع علة بالعرض للمعلولات المذكورة.

ثانياً: إنّ مناط حاجة المعلول إلى العلة حدوثاً وبقاءً هو إمكانه الماهوي أي عدم كون وجوده نابعاً من ذاته، فلا بدّ من احتياجه إلى العلة في كل آن من الآنات لإمكانه وافتقاره الذي هو من لوازم ذاته حيث يحتاج دائماً إلى العلة المؤثرة لتفيض عليه الوجود ولتهبه المدد في كل حين وإلاّ لانعدم، فالإنسان في كل حين - حتى حين الفعل - مفتقر إلى موجده ليفيض إليه الوجود وسائر المبادىء وإلاّ لما تمكن من إيجاد الفعل ويكون مثلَهُ تعالى - ولله المثل الأعلى - في إفاضة الحياة والقدرة على الإنسان في كل حين كمثل تأثير القوة الكهربائية في الضوء، فإن الضوء لا يوجد إلاّ حين تمدُّه القوة بتيارها، ويفتقر في بقاء وجوده إلى مدد هذه القوة في كل حين.

ثالثاً: إنّ مقالة المعتزلة تستدعي عدم احتياج الممكن في استمراره إلى العلة مما يعني أنّ الممكن انقلب إلى واجب الوجود والثاني خُلْفٌ كونه معلولاً فثبت الأول - أي كونه ممكناً - وما هو كذلك لا يمكن أن يخرج عمّا هو عليه «الإمكان» فكما هو ممكن حدوثاً هو ممكن بقاءً ومثل ذلك لا يستغني عن الواجب في حال من الحالات، لأنّ الاستغناء آية انقلابه عن الإمكان إلى الوجوب، وعن الفقر إلى الغنى.

فإذا ثبت عدم استغناء الممكن ذاتاً عن العلة حدوثاً وبقاءً ثبت بطريق أولى عدم استقلال الفاعل بفعله عن العلة استقلالاً تامّاً.

وبالجملة؛ إنّ ملاك احتياج المعلول إلى العلة هو الفقر والتعلق الذاتي.

وبعبارة أخرى: إنّ ضعف مرتبته الوجودية تستدعي أن لا ينفصل عنه أبداً.

رابعاً: إنّ القول بالتفويض المعتزلي يستلزم الشرك أي الاعتقاد بوجود خالقين مستقلّين أحدهما العلة العليا التي أحدثت الموجودات كلها ومنها الإنسان، والأخرى الإنسان المستقل «برأي المعتزلة» استقلالاً تامّاً عنه تعالى بعد خلقة الإنسان في بقائه وتأثيره.

وحيث إن جميع الكائنات محتاجة إلى العلة بقاءً كما احتاجت إليها حدوثاً، فعدم احتياج الإنسان إليها بقاءً يعدّ فصلاً بلا دليل أو برهان.

خامساً: إنّ الله تعالى نصّب نفسه في مقام التشريع فأنزل الكتب وبعث الأولياء والرسل فأنذروا وأعذروا، والتشريع لا يلائم التفويض، إذ لا معنى للتكليف المولوي فيما لا يملك المولى منه شيئاً، مع أنّ التفويض لا يتم إلاّ مع سلب إطلاق الملك منه تعالى عن بعض ما

في ملكه وقد قال تعالى: ﴿**له ملك السماوات والأرض**﴾ [الحديد:٦]، ﴿**ولله ما في السماوات وما في الأرض**﴾ [البقرة:٢٨٥].

على ضوء ما قدّمنا فإنّ المعلول يرتبط بالعلة ارتباطاً ذاتياً وواقعياً ويستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر فلا يعقل بقاء المعلول بعد ارتفاع العلة، بل إن الارتباط بالعلة من ناحية الفقر والتعلق الذاتي يستدعي عدم الانفصال عن العلة بتاتاً فكلّ الأشياء بشتّى أنواعها وأشكالها خاضعة للمبدأ الأول أعني العلة الأولى خضوعاً ذاتياً وهذا لا ينافي أن يكون تكوينها وإيجادها بمشيئة الله وإعمال قدرته، وأما الأفعال الاختيارية الصادرة من الإنسان فهي مشتركة مع المعاليل الطبيعية في نقطة واحدة هي الخضوع للمبدأ والسبب خضوعاً ذاتياً كامناً في صميم ذاتها ووجودها، إلاّ أنها تفترق عن المعاليل الطبيعية بنقطة أخرى هي أن هذه المعاليل تصدر عن عللها على ضوء قانون التناسب دون الأفعال فإنها تصدر عن مبدئها على ضوء الاختيار واعمال القدرة.

هذا فيما يتعلّق بالدليل العقلي، وأما قيام الدليل النقلي على بطلان نظرية التفويض فمن القرآن الكريم.

قوله تعالى: ﴿**يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد**﴾ [فاطر:١٦].

فالآية نصّ صريح في كون الفقر ثابتاً للإنسان في كلّ آن من آنائه فكيف يستغني عنه سبحانه بعد حدوثه؟ وهل يستغني عن الواجب مع كونه محتاجاً إليه؟.

. قوله تعالى: ﴿**وما هم بضارين به من أحد إلاّ بإذن الله**﴾ [البقرة:١٠٣].

. وقوله تعالى: ﴿**وما كان لنفس أن تؤمن إلاّ بإذن الله** ﴾ [يونس:١٠١].

. وقوله تعالى: ﴿**وما تشاءون إلاّ أن يشاء الله**﴾ [الإنسان:٣١].

إلى غيرها من آيات تفيد أن فعل الإنسان بإذنه تعالى وأمره وقدرته وذلك مرتبط باختيار العبد وحريته.

ومن الأخبار:

(**الخبر الأوّل**): ما روي عن حفص بن قرط عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام قال:

قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: من زعم أن الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله تعالى، ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أنّ المعاصي بغير قوة الله فقد كذب على الله، ومن كذب على الله أدخله الله النار [(١)] .

(**الخبر الثاني**): عن يونس عن عدة عن أبي عبد الله الطَّيِّلاِ قال:

قال له رجل: جُعلت فداك أجبر الله العباد على المعاصي؟.

فقال: الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثم يعذّبهم عليها.

فقال له: جُعلت فداك ففوض الله إلى العباد؟.

قال: فقال: لو فوّض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي، فقال له: جُعلت فداك فبينهما منزلة؟.

قال الطَّيِّلاِ: نعم أوسع ما بين السماء والأرض [(٢)] .

(**الخبر الثالث**): عن أبي حمزة الثمالي أنه قال:

قال أبو جعفر الطَّيِّلاِ للحسن البصري:

إياك أن تقول بالتفويض فإنّ الله عزّ وجلّ لم يفوّض الأمر إلى خلقه وهناً منه وضعفاً، ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً [(٣)] .

إلى غيرها من الأخبار الصريحة والواضحة فلاحظ كتب الأخبار.

الأدلة النقلية للمفوّضة:

استدلّ المعتزلة على نظرية التفويض ببعض ظواهر الكتاب الكريم رغم تسلحهم بالعقل في المعتقدات، وما ذاك إلاّ لتدعيم تلك الفكرة الفاسدة.

فمن الآيات قوله تعالى:

﴿**إن الله لا يظلم مثقال ذرّة وإنْ تكُ حسنة يضاعفها**﴾ [النساء:٤١].

﴿**وما ربّك بظلاّم للعبيد**﴾ [فصلت:٤٧].

﴿**وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون**﴾ [هود:١٠٢].

[(١)] أصول الكافي: ج١، ص١٥٨ ح٦.

[(٢)] أصول الكافي: ج١، ص١٥٩ ح١١.

[(٣)] بحار الأنوار: ج٥، ص١٧ ح٢٦.

فمفاد هذه الآيات إنَّ العباد لو كانوا مجبورين على الأفعال والأعمال لكان عقابهم من أسوأ أشكال الظلم، وحيث إنه تعالى نفى الظلم عنه سبحانه بهذه الآيات فيكشف بالدليل الإني عن كونهم مختارين إستقلالاً وليس لله تأثير في العبد مطلقاً.

والجواب:

إنّ هذه الآيات خارجة عن محل البحث لأنّ مفادها لا يدلّ على استقلال العبد في أفعاله، وإنما لسانها نفي الظلم عن ساحته دفعاً لما توهمه مَنْ نسب الظلم إليه، تعالى اللهُ عن ذلك علوّاً كبيراً، فهي غير ناهضة لإثبات الاختيار المطلق للإنسان وعدم حاجته إلى حول الله وقوته. ومن الآيات قوله تعالى:

﴿**اليوم تجزون ما كنتم تعملون**﴾وقوله تعالى: ﴿**كلّ نفس بما كسبت رهينة**﴾.

بدعوى أنه مع الاضطرار والجبر في الأفعال، لا يكون هناك أي معنى للجزاء.

والجواب: لا دلالة فيها على المدّعى، فهذه الآيات وغيرها التي استدلّ بها على التفويض لسانها دالّ على الاختيار، لكنها لا تنفي نشوء الأفعال المختارة عن القدرة الموهوبة، فكلاهما يسيران معاً في وعاء التحقق ويستمران في حيّز الوجود، فالأفعال المختارة مستمدة من القدرة الموهوبة التي لا يحدُّها شيء على الإطلاق، وهذا هو الأمر بين الأمرين.

وبما تقدم بمقتضى صراحة الآيات والأخبار في نفي التفويض وأنه لا واقع له، إتضح بأنَّ كلّ الأفعال سواء كانت قلبية أو قالبية غير خارجة عن دائرة قدرته وإرادته، ومقتضى الجمع بين الآيات الدالة بنظرهم على التفويض وبين الآيات النافية له هو أن يكون المراد من استناد الأفعال إلى العباد ليس هو التفويض المدّعى بل يكفي في الاستناد كون مباشرة الأفعال باختيارهم وقدرتهم وتمكنهم من الخلاف وإن كانت مقدرتهم تحت قدرته وإذنه ومشيَّته، فالمباشرة بالاختيار لا يستلزم التفويض.

أقسام التفويض:

هو بحسب الاستقراء يُحمل على ثلاثة أقسام:

القسم الأول:

تفويض الأمور إلى العباد مع عدم وجود شرع يضبط أفعالهم، بل لهم الاختيار التام أن يعيشوا كما تحلوا لهم أنفسهم. وهذا ما يقول به الماديون الإباحيون الذين لا يعترفون بوجود الشرائع والأديان السماوية ومنهم البراهمة من القدامى، والماديون الجدد في الأنظمة المعاصرة.

وهذا مما لا ريب في بطلانه وسخافته.

القسم الثاني:

تفويض الأفعال إلى العباد واستقلالهم بالقدرة على الأفعال مع الاعتراف بوجود شرائع ومقدسات.

وبتوضيح آخر: إنَّه سبحانه خلق العباد وأعطاهم القدرة ثم عزل نفسه عن التصرف القيومي عليهم، وقد اختاره المعتزلة، وقد تقدم بيان فساده، إضافة إلى أنه يستلزم التعطيل في الذات الإلهية المقدّسة.

القسم الثالث:

التفويض في بيان الأحكام التشريعية أو في أمور الدين.

وهذا القسم من التفويض يحتمل وجهين:

الأول: أن يكون الله تعالى فوّض إلى النبي والأئمة صلوات الله عليهم أن يحلّوا ما شاءوا ويحرّموا ما شاءوا أو يغيّروا ما أمروا به بآرائهم، وهذا واضح البطلان والفساد لاستلزامه التطفل على الباري عزّ وجلّ والكذب عليه وهما منفيان عن المعصوم عليهم السَّلام.

الثاني: أنه تعالى أكمل نبيه وعترته الطاهرة عليهم السلام بحيث لم يكونوا قد اختاروا أمراً من الأمور إلاّ ما يوافق الحق والصواب ولا يحلّ ببالهم الشريف ما يخالف مشيئة الباري عزّ شأنه، لذا ورد أنهم أوعية الله وخزّان علمه وتراجمة وحيه.

ومن هذا القسم ما فوّض إلى النبي صلّى الله عليه وآله تعيين بعض الأمور كالزيادة في الفرائض وتعيين النوافل من الصيام والصلاة وطعمة الجد وغير ذلك وكما ورد أنه صلّى الله عليه وآله وضع دية العين ودية النفس وحرَّم النبيذ وكل مسكر. وهكذا الأئمة عليهم السَّلام فوّض الله تعالى إليهم بعض الأمور، فقد ورد في سند صحيح عن زرارة أنه سمع أبا جعفر وأبا عبد الله عليه السلام يقولان:

إنّ الله تبارك وتعالى فوّض إلى نبيه صلّى الله عليه وآله أمر خلقه لينظر كيف طاعتهم ثم تلا هذه الآية: ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا** [١]﴾.

وأيضاً ورد عن ابن سنان قال:

قال أبو عبد الله عليه السلام لا والله ما فوّض إلى أحد من خلقه إلاّ إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله والأئمة قال عزّ وجل ﴿**إنّا أنزلنا غليك الكتاب لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً**﴾ [النساء:١٠٦] وهي جارية في الأوصياء عليهم السَّلام. انتهى [٢].

وما ورد عن محمّد بن سنان قال:

كنت عند أبي جعفر الثاني عليه السلام فأجريت اختلاف الشيعة فقال: يا محمّد إن الله تبارك وتعالى لم يزل متفرّداً بوحدانيته ثم خلق محمّداً وعلياً وفاطمة فمكثوا ألف دهر ثم خلق جميع الأشياء فأشهدهم خلقها وأجرى طاعتهم عليها وفوّض أمورها إليهم فهم يحلّون ما يشاءون ويحرِّمون ما يشاءون ولن يشاؤوا إلاّ أن يشاء الله تبارك وتعالى، ثم قال: يا محمّد هذه الديانة التي من تقدَّمها مرق ومن تخلّف عنها محق ومن لزمها لحق خذها إليك يا محمّد [٣].

إذن تفويض أمر الدين إلى بعض أوليائه باعتبارهم أوعية مشيئة الله تعالى لا يختارون إلاّ ما اختاره الله، هذا المعنى من التفويض مما لا فساد فيه عقلاً ولا نقلاً بل في هذه الأخبار وغيرها مما يدل عليه ولا اختصاص لهذا بالنبي صلّى الله عليه وآله بل يجري في الأوصياء عترة محمّد صلّى الله عليه وآله أيضاً، كل ذلك إظهاراً لشرفهم وإعلاءً لشأنهم.

القسم الرابع:

التفويض في بيان العلوم والأحكام إليهم بما أرادوا أو رأوا المصلحة فيها بسبب اختلاف عقول الناس وأفهامهم، أو بسبب التقية، فيفتون بعض الناس بالأحكام الواقعية وبعضهم بالتقية ويسكتون عن جواب بعضهم لمصلحة ما، ويجيبون في تفسير الآيات وتأويلها وبيان

---

(١) أصول الكافي: باب التفويض إلى النبي والأئمة الطاهرين عليهم السلام.

(٢) نفس المصدر السابق، ومرآة العقول: ج٣ ص١٥٤ ح٨.

(٣) أصول الكافي: ج١ ص٤٤١ ح٥ باب مولد رسول الله صلى الله عليه وآله.

الحكم والمعارف بحسب ما يحتمله عقل كل سائل ولهم أن يجيبوا ولهم أن يسكتوا كما ورد في أخبار كثيرة: عليكم المسألة وليس علينا الجواب، كل ذلك بحسب ما يريهم سبحانه من مصالح الوقت.

وهذا أيضاً مختص فقط بمحمد وعترته دون سائر الأنبياء والأوصياء حيث كان غير محمّد والعترة مكلفين بعدم التقية في بعض الموارد وإن أصابهم الضرر، وإن كانوا مكلفين بأنْ يكلّموا الناس على قدر عقولهم والتفويض بهذا المعنى أيضاً حق ثابت بالأخبار المستفيضة وتشهد له الأدلة العقلية أيضاً[1].

القسم الخامس:

التفويض بمعنى الإختيار في أن يحكموا عليهم السَّلام بظاهر الشريعة أو بعلمهم وبما يلهمهم الله تعالى من الواقع ومنح الحق في كل واقعة كذا لهم الاختيار في الإعطاء والمنع حيث خلق لهم الأرض وما فيها وجعل لهم الأنفال والخمس والصفايا وغيرها، فلهم عليهم السَّلام أن يعطوا من شاءوا وأن يمنعوا من شاءوا، وهذا المعنى حقّ يظهر من كثير من الأخبار[2].

القسم السادس:

التفويض في الخلق والرزق والتربية والإماتة والإحياء هذا المعنى من التفويض قد اختُلف فيه بين المحققين وإن كانوا لم يتوغلوا فيه بشكل دقيق بل كعادتهم في مثل هذه المطالب يتناولون طرفاً منها لحكمة لم نطّلع عليها.

وهذا المعنى من التفويض له معنيان:

الأول: أن نقول إنهم عليهم السَّلام يخلقون ويرزقون ويميتون ويحيون بقدراتهم وإراداتهم فهم الفاعلون لها حقيقة من دون استعانة بالقدرة الإلهية، وهذا واضح الفساد وهو عين الكفر وقد دلّت الأدلة العقلية على استحالته.

الثاني: إنّ الله تعالى يفعل هذه الأمور مقارناً لإرادتهم، وقد حصره المجلسي في المعجزات كشقّ القمر وإحياء الموتى وقلب العصا حية وغير ذلك من المعجزات، قال: إن كل ذلك

---

[1] المجلسي، مرآة الهقول: ج٣، ص١٤٥.

[2] مرآة العقول: ج٣، ص١٤٦.

مما يقع بقدرته سبحانه مقارناً لإرادتهم لظهور صدقهم فلا يأبى العقل من أن يكون الله تعالى خلقهم وأكملهم وألهمهم ما يصلح في نظام العالم ثم خلق كل شيء مقارناً لإرادتهم ومشيتهم، وهذا وإن كان العقل لا يعارضه كفاحاً لكن الأخبار الكثيرة مما أوردناها في كتاب بحار الأنوار يمنع من القول فيما عدا المعجزات ظاهراً بل صريحاً، مع أن القول به ـ قول بما لا يعلم...[1] » فحمل المجلسي ﷺ المعجزات الصادرة عنهم من قبيل استجابة الدعاء.

ولكنَّ الحقَّ أن يُقال:

ليس هناك أي دليل عقلي أو نقلي ينفي هكذا معنى من التفويض الذي أشرنا إليه ما دام الولي له السلطنة الإلهية بقدرة الله تعالى على إيجاد كل أمر كان في طي العدم، وليس إسرافيل الموكَّل بالإحياء وعزرائيل الموكَّل بالإماتة بأعظم من الولي الأكبر والحجة العظمى على من في الأرض والسماء ما دام عملهما بقدرة الملك العلاّم.

فما ثبت للأدنى يثبت للأعلى بطريقٍ أولى.

توضيح ذلك:

إنّ الله تعالى فوّض ـ لا على نحو الإستقلال وإنما بأمره وتدبيره ـ بعض ملائكته على الإحياء والإماتى وحفظ النظام، كذلك فوّض بعض الكاملين من خلقه على الأمور التكوينية، ودور الملائكة في عمليّة الخلق والإماتة لا يكون من قبيل استجابة الدّعاء أو التفويض الباطل بل لقدرةٍ جعلها الله تعالى فيهم، وهكذا جعل سبحانه تلك القدرة في بعض عباده الكاملين بحيث يكونون قادرين على أعمالٍ عظيمةٍ من الإحياء والإماتة والرزق والإيجاد والإعدام، كما أنّ ملك الموت يقوم بالإماتة وعمله هذا لا يكون من قبيل استجابة الدّعاء وإنّ إسرافيل موكَّل بالإحياء، وإحياؤه لا يكون من قبيل استجابة الدّعاء أو التفويض الباطل، فكذلك الولي الكامل والنفوس الزكية القوية، مثل نفوس الأنبياء والأولياء قادرة على الإعدام والإيجاد والإماتة والإحياء بقدرة الحقّ المتعال، وليس هذا من التفويض المحال، ويجب أنْ لا تعتبره باطلاً، ولا مانع من تفويض أمر العباد إلى روحانية كاملة تكون مشيئته فانية في مشيئة الحق، وإرادته ظلال لإرادة الحق، ولا يروم إلاّ ما يريده الحقّ، ولا يتحرّك إلاّ إذا كان موافقاً للنظام الأصلح سواء كان في الخلق والتكوين أم التشريع والتربية، وملخَّص الكلام أنّ

---

[1] مرآة العقول: ج٣، ص١٤٣.

التفـويض بـالمعنى الأوّل لا يكـون جـائزاً في أيّ مجـالٍ مـن المجـالات، وأنّـه مخـالفٌ للبراهـيم القاطعة، وأمّا التفويض بالمعنى الثاني فجائزٌ في كلّ الأمور، بل إنّ النّظام العام للعالم لا يقوم إلاّ على أساس الأسباب أبى الله أنْ يُجري الأمورَ إلاّ بأسبابها.

النقطة الثالثة: الأمر بين الأمرين:

بعدما تبيّن معنا فساد النظريتين السابقتين وشناعة مقالتيهما، ذهبت الإمامية إلى نظرية الأمر بين الأمرين وهي برزخ بين تينك النظريتين حيث لا إفراط فيها ولا تفريط، وقد غفل عنها علماء العامة قديماً وحديثاً، وقد أوعز المرحوم الشيخ مرتضى المطهري عدم اعتقاد العامة بهذه النظرية إلى عدم النضوج الفكري أو العقلي لتقبُّل هذه النظرية قال بما معناه:

«وغفلة العامة عن النظرية الثالثة مردّه أن تلك العصور لم تكن بالمستوى العقلي لفهم تلك النظرية ولعدم رواج علم الكلام والمنطق والفلسفة في تلك الآونة الزمنية»[١].

يلاحظ عليه:

إن انصراف العامة عن نظرية الأمر بين الأمرين ليس كما تصوّره المرحوم المطهري، وإنما يرجع لأمور:

الأول: عدم اعتقادهم بإمامة العترة الطاهرة عليهم السلام، فقد أخذ العامة من الأشعري المتوفى عام ٢٦٠هـ وأبي حنيفة المتوفى عام ١٥٠هـ المعاصر للإمام الصادق عليه السلام والذي تتلمذ عنده سنتين، حتى عُرف بمخالفته للإمام الصادق عليه السلام ، فعدم الأخذ يرجع إلى عدم الاعتقاد بإمامة الأئمة عليهم السَّلام لا عدم النضوج العلمي.

الثاني: إنّ نظرية «الوسط» ليست بأصعب من مسألة حشر الأجساد أو القياس والإسراء والمعراج وشقّ القمر وتكلم الحصى وإنطاق الجوارح يوم القيامة وغيرها، حتى يقال أنهم لم يكونوا بالمستوى العقلي المطلوب لفهمها.

الثالث: إنّ انصرافهم عن النظرية الثالثة كانت مقصودة في الأوساط الحاكمة يومذاك والسبب كما قلنا أول البحث أنّ الحكّام كانوا يروّجون لفكرة الجبر ليبرّروا شرورهم وليدعموا سلطانهم.

---

[١] محسن الخرازي، بداية المعارف: ج١، ص١٧٠؛ نقلاً عن أصول الفلسفة: ج٣، ص١٦٩.

إضافة لذلك فإننا نسأل:

كيف يمكنهم الأخذ بنظرية الجبر أو التفويض ويتركوا غيرهما في حال أنّ المناط هو عدم رواج الفكر المنطقي أو الفلسفي كما تصوّر المطهري ﷺ، فإن مسألة الجبر كانت أصعب تعقيداً من نظرية «الوسط» فكيف يؤخذ بالأصعب ويُتْرَك الأسهل والأيسر؟!.

حقيقة نظرية الوسط «الأمر بين الأمرين»:

نظرية الوسط التي أسس بنيانها القرآن على لسان العترة الطاهرة عليهم السلام عديل الكتاب والمطّلعين على خفاياه وأسراره، هذه النظرية التي بها تُثبتُ عدالة الله وسلطنته تعالى في مقابل حد الإفراط والتفريط اللذين سلك طريقهما الأشاعرة والمعتزلة.

فالأشاعرة وإنْ تضمنت نظريتهم إثبات السلطنة المطلقة لله تعالى إلاّ أنها أجحفت بعدالته عزّ وجلّ وقضت عليها من الأساس، وأما المعتزلة فعلى عكسها فهي وإنْ تضمنت إثبات عدالته تعالى إلا أنها نفتْ وبشكلٍ قاطعٍ سلطنته المطلقة وأسرفت في تحديدها.

وحقيقة نظرية الوسط تبتني على تفصيل مفاده:

إنّ أفعال العباد تتوقف على مقدمتين:

الأولى: تحقق الحياة للموجود الفاعل.

الثانية: تحقق القدرة المنبثقة من الموجود الحي.

المقدمة الأولى:

تفيض الحياة على المخلوق من الله سبحانه وتعالى وترتبط بذاته الأزلية ارتباطاً ذاتياً وخضوعاً تامّاً لجناب الباري عزّ وجلّ، وعلى هذا فلو انقطعت الإفاضة من الله تعالى في آنٍ ما انقطعت الحياة منه حتماً، ويستدلّ على ذلك بأمرين:

الأمر الأول:

الإمكان الوجودي أي أن الموجود بعد إيجاده يبقى مرتبطاً بالعلة وإلاّ لصار غنياً بذاته وهو خُلْفُ كونه فقيراً محتاجاً.

توضيح ذلك:

إنّ الإمكان ينقسم إلى قسمين:

إمكان ماهوي وآخر وجودي:

الإمكان الماهوي: ما تساوى ماهية الشيء بالنسبة إلى الوجود والعدم أي أنّ الماهية واقعة في مركز الدائرة فلا تخرج عنه إلى أحد الطرفين إلاّ بعامل خارجي عن حالة التساوي ويضفي عليها لزوم الاتّصاف بأحدهما.

الإمكان الوجودي: هو ما اتّصف الشيء بوصف الوجود ويعدُّ فعلاً للواجب تعالى، فليس معنى إمكانه تساوي نسبته إلى الوجود والعدم، لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريٌ وسلبه عنه ممتنع، فمعنى توصيف الوجود بالإمكان عبارة عن كونه قائماً بالعلّة بجميع شؤونه وخصوصياته، فكلما وصف الوجود بما هو وجودٌ عارٍ عن الماهية وصادر عن العلة الواجبة يراد منه التعلُّق والقيام والعلة والارتباط لا التساوي كما في الإمكان الماهوي وحقيقة قيام المعلول بعلته تماماً كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي في **المراحل الثلاث:**

التصور، والدلالة، والتحقق.

مثاله كما في قولك: سرتُ من البصرة إلى الكوفة، فعندنا معنى حرفي هو «في» و «إلى» وعندنا معاني اسميّة هي السير والبصرة والكوفة، فالمعنى الحرفي دائماً مرتبط بالمعنى الاسمي ابتداءً وانتهاءً، «فمن وإلى» فاقدان للاستقلال في مجال التصور، فهما دائماً مرتبطان بالمعاني الاسمية في الجملة في المراحل الثلاث.

فالمعنى الحرفي لا استقلالية له وإلاّ لخرج عن كونه معنًى حرفياً.

وهكذا يتبين أن الوجود الإمكاني للماهيات وزانه كوزان المعنى الحرفي لا استقلالية له البتة وذلك لأنّ الصادر من واجب الوجود لا يخلو من أمرين:

إما واجب وإما ممكن.

والأول خُلُفْ كونه واجباً لكون المفروض معلوليته وصدوره عن العلة الأولى وهي الواجب، وما هو كذلك لا يمكن أن يخرج عمّا هو عليه فيتعين الثاني.

ومن المعلوم أنّ معنى الإمكان الوجودي كونه متعلقاً بالعلة وقائماً بها بجميع شؤونه وخصوصياته، والإمكان نافذ فيه وراسخ في واقعه رسوخ الحياة في الموجود الحي، وعند ذلك يكون الارتباط بالعلة والقيام بها غير خارج عن واقع الوجود الإمكاني ويكون الفقر والربط نفس ذاته وعين واقعه وإلا فلو كان في ذاته تعالى غنياً ثم عرض له الفقر يلزم الخُلْف وخروج

الغني عن كونه غنياً إلى حيّز الفقر والحاجة، وعلى هذا فلا يمكن إنكار صلة الوجودات الإمكانية به تعالى من غير فرق بين الإنسان وغيره.

الأمر الثاني:

إنّ حقيقة وحدة الوجود يلازم التأثير في جميع المراتب بدءاً من الأعلى انتهاءً إلى الأضعف، فالوجود الواجب بما أنه أقوى وأشدّ يكون العلم والإدراك والحياة والتأثير فيه مثله، وبما أن فيض الوجود والقدرة وسائر المبادىء يكون بإفاضته تعالى آناً فآناً بحيث لو انقطع الفيض لما تمكّن العبد من إيجاد الفعل، فالفعل مستند إليه تعالى وكلٌ من الإسنادين حقيقي، فالفعل مستند إلى العبد من جهة وإلى الله تعالى من جهة أخرى فكونها مستندة إليه تعالى لأنه واهب القدرة، وكونها مستندة إلى العبد باعتبار صدورها منه على نحو الاختيار بتوسط المدد والفيض الإلهي.

المقدمة الثانية:

وهي التي تفيض من العباد عند فرض وجود المقدمة الأولى، فهي مرتبطة بها في واقع مغزاها ومتفرّعة عليها ذاتاً، فلا يصدر أي فعل من العبد من دون تحقق المقدمتين، فإذا انتفت إحداهما فلا يُعقل صدور أي فعل، وهذا أمر واضح وعلى هذا الأساس صحّ إسناد الفعل كما صحّ إسناده إلى العبد.

ولتوضيح ذلك نورد المثال التالي:

لو فرضنا إنساناً كانت يده شلاء لا يستطيع تحريكها بنفسه، وقد استطاع الطبيب أن يوجد فيها حركة إرادية وقتية بواسطة قوة الكهرباء، بحيث أصبح الرجل يستطيع تحريك يده بنفسه متى وصلها الطبيب بسلك الكهرباء، وإذا انفصلت عن مصدر القوة لم يمكنه تحريكها أصلاً، فإذا وصل الطبيب هذه اليد المريضة بالسلك للتجربة مثلاً، وابتدأ ذلك الرجل المريض بتحريك يده ومباشرة الأعمال بها . والطبيب يمدّه بالقوة في كل آن . فلا شبهة في أن تحريك الرجل يده في هذه الحال من الأمر بين الأمرين، فلا يستند إلى الرجل مستقلاً لأنه موقوف على إيصال القوة إلى يده وقد فرضنا أنها بفعل الطبيب ولا يستند إلى الطبيب مستقلاً لأنّ التحريك قد أصدره الرجل بإرادته، فالفاعل لم يُجبر على فعله لأنه مريد، ولم

يفوّض إليه الفعل بجميع مبادئه، لأنّ المدد من غيره، والأفعال الصادرة من الفاعلين المختارين كلها من هذا النوع، فالفعل صادر بمشيئة العبد ولا يشاء العبد شيئاً إلاّ بمشيئة الله [1] .

مثال آخر:

لو أنّ مولى من الموالي العرفيّة يختار عبداً من عبيده ويزوّجه إحدى بناته ثم يقطع له قطيعة ويخصّه بدار وأثاث وغير ذلك مما يحتاج إليه الإنسان في حياته إلى حين محدود وأجل مسمّى، فإن قلنا أن المولى وإن أعطى لعبده ما أعطى وملّكه ما ملّك فإنه لا يملك، وأين العبد من الملك، كان ذلك قول المجبّرة، وإنّ قلنا أن للمولى بإعطائه المال لعبده وتمليكه جعله مالكاً وانعزل عن المالكية كان الملك هو العبد كان ذلك قول المعتزلة ولو جمعنا بين الملكين بحفظ المرتبتين وقلنا ان المولى مقامه في المولوية والعبد مقامه في الرقيّة وأن العبد إنما يملك في ملك المولى، فالمولى ملك في عين أن العبد مالك، فهنا ملك على ملك كان ذلك القول الحق الذي رآه أئمة أهل البيت عليهم السَّلام وقام عليه البرهان [2] .

وبهذا يتضح أنّ قدرة العبد وتمكُّنه من الفعل أو الترك منضوية تحت قدرة وتملُّك المولى عزّ وجلّ، وليست ملكية العبد وقدرته عرضية حتى يوجب الشرك وإنما هما . التملك والقدرة ـ مفاضان على العبد بالملكية والقدرة الطولية فالأعمال الصادرة عن البشر أو المكلفين بشكل عام كالجن والشياطين، هذه ليست مستندة إليه تعالى وحده بحيث لا يكون للمكلّف أي تأثير فيها كما يقول المجبرة، كما أنها ليست مستندة إلى الإنسان وحده بحيث يخرج المولى عن سلطانه وقدرته كما يقول المفوّضة، بل الأفعال في عين كونها مستندة إلى الإنسان بالحقيقة لصدورها عنه بالاختيار مستندة إليه تعالى لأنه معطي الوجود والقدرة، فالاستناد إليه تعالى طولي وملكيته ملكية طولية كما أشار إلى ذلك مولانا الإمام الرضا عليه السلام حينما قال:

«... هو المالك لما ملّكهم والقادر على ما أقدرهم عليه» [1] .

والحاصل: فإنّ مشيئة العبد متفرعة من مشيئة الرب، وسلطنة العبد فرع سلطنة المولى، وقد أشار القرآن المجيد إلى هذا المعنى في العديد من الآيات منها:

---

[1] الخوئي، البيان في تفسير القرآن:ص٨٨.

[2] تعليقة صاحب الميزان على البحار: ج٥، ص٨٣.

[1] بحار الأنوار: ج٥، ص١٦.

١ . قوله تعالى: ﴿**وما تشاؤون إلاّ أن يشاء الله**﴾ [الإنسان: ٣١].

فالآية تثبت أنه لا مشيئة للعبد إلا بمشيئة الله تعالى، فالنفي يفيد أن مشيئة العبد متوقفة في وجودها على مشيئة الله تعالى، فلمشيئة الله تعالى تأثير في فعل العبد من طريق تعلّقها بمشيئة العبد، وليست متعلقة بفعل العبد مستقلاً وبلا واسطة حتى تستلزم بطلان تأثير إرادة العبد وكون الفعل جبرياً، ولا أن العبد مستقل في إرادته يفعل ما يشاء، سواء شاء الله أم لم يشأ، فالفعل اختياري لاستناده إلى اختيار العبد، والدليل عليه قوله: ﴿**وما تشاءون**﴾ فأثبت سبحانه أن للعباد مشية وقدرة إلاّ أنها طولية كما ذكرنا.

٢ . ومنها قوله تعالى: ﴿**ولا تقولنّ لشيءٍ إنّي فاعلٌ ذلك غداً، إلاّ أنْ يشاء الله**﴾ [الكهف: ٢٤.٢٥].

فالآية المباركة في معرض أن العبد لا يكون فاعلاً لفعل ما إلاّ أن يشاء الله تعالى أن يُبقي حياته وقدرته ونحوهما مما يتوقف عليه فعله خارجاً وبدون ذلك لا يُعقل كونه فاعلاً له، فليس للعبد أن يملك شيئاً إلاّ ما ملّكه تعالى إياه وأقدره عليه وهو المالك لما ملّكه والقادر على ما أقدره، فالإنسان العارف بمقام ربه المسلّم له لا يرى نفسه سبباً مستقلاً لفعله مستغنياً فيه عن غيره بل هو مالك له بتمليك الله قادر عليه بقدرته تعالى، لأن القوة لله جميعاً ولا يتم شيء إلاّ بإذنه تعالى.

٣ . قوله تعالى: ﴿**يُضلّ من يشاء ويهدي من يشاء**﴾" النحل/٩٤".

أسندت الآية المباركة مسألتي الضلال والهدى إليه سبحانه مع أنهما من أفعال العباد، ولكنّ المراد هو غير المعنى الظاهر بل هناك شيء مقدّر، فالمعنى:

أنه سبحانه يضل من يشاء الضلالة والسيئة باختياره، وكذا يهدي إلى طاعته من يشاء الهداية والخير، ففعل الهدى والضلال واقعان تحت اختيار الإنسان إلاّ أن مبادئهما كالحياة والقدرة منه تعالى، فالإسناد حقيقي أعني إسناد الهدى والضلال إليه تعالى وإلى العبد من المجاز والعناية في البين.

٤ . ومنها قوله تعالى: ﴿**وهو معكم أين ما كنتم**﴾ [الحديد: ٥].

أي أنه سبحانه لم يتخلّ عن عباده بعد خلقه لهم كما يدّعي المفوّضة بل هو معهم محيط بهم لا يغيبون عنه تعالى أينما كانوا وفي أي زمان عاشوا، فنسبته تعالى إلى الأمكنة والأزمنة والأحوال سواء ومثلها قوله تعالى:

﴿فأينما تولّوا فثمّ وجه الله﴾ ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ ﴿قاتلوهم يعذّبهم الله بأيديكم﴾ ﴿فلم تقتلوهم ولكنّ الله قتلهم﴾.

إلى أمثال هذه الآيات الدالّة على نظرية الأمر بين الأمرين، فهي في الواقع ليست بدعاً من خارج القرآن بل إنما جاء بها أهل البيت عليهم السَّلام الذين هم قرناء الكتاب وفي بيوتهم نزل جبرائيل بالتنزيل.

الأمر الرابع: وفيه نقطتان:

النقطة الأولى:

معالجة الأخبار المختلفة في القضاء والقدر.

فقد وردت طائفتان من النصوص عن النبي محمّد والعترة عليهم السَّلام بشأنهما، فطائفة تمدح الخصائص بهما، وطائفة أخرى تذمّ، فمن هنا قد يقع المرءُ في حيرةٍ فيهما.

فمن الطائفة الأولى:

الرواية الأولى:

عن النبي الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله قال:

لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربعة: حتى يشهد أنْ لاإله إلا الله وحده لا شريك له، وأني رسول الله بعثني بالحق، وحتى يؤمن بالبعث بعد الموت وحتى يؤمن بالقدر [١].

الرواية الثانية:

عنه صلّى الله عليه وآله قال:

أربعة لا ينظر الله تعالى [٢] إليهم يوم القيامة: عاقٌ ومنّان، ومكذّب بالقدر ومدمن خمر [٣].

---

[١] بحار الأنوار: ج٥، ص٨٧ ح٢.

الرواية الثالثة:

عنه صلّى الله عليه وآله أيضاً: قال: ستة لعنهم الله وكلُّ نبي مجاب: الزائد في كتاب الله، والمكذّب بقدر الله والتارك لسنتي والمستحل من عترتي ما حرّم الله، والمتسلّط بالجبروت ليُذّل من عزّه الله، ويعزّ من أذله الله، والمستأثر بفيء المسلمين المستحل له (٤) .

الرواية الرابعة:

عن الإمام مولانا أبي الحسن الأول عليه السلام قال:

لا يكون شيء في السماوات والأرض إلاّ بسبعة:

بقضاء وقدر، وإرادة، ومشية وكتاب وأجل وإذن فمن قال غير هذا فقد كذب على الله أو ردّ على الله عزّ وجل (٥) .

ومثلها ما ورد عن الأئمة المعصومين عليهم السّلام فلاحظ أصول الكافي الجزء الأوّل باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين .

فظاهر هذه الأخبار وجوب الاعتقاد بالقدر وأنه من مقتضيات الإيمان والمكذّب به خارج عن ربقة المؤمنين داخل في سلك الكافرين لأنه يستدعي التكذيب بعلمه تعالى، إضافةً إلى ردّ النصوص المتواترة التي من أنكرها يعدّ منكراً لضرورة الدين وما أُنزل على سيد المرسلين صلّى الله عليه وآله.

ومن الطائفة الثانية:

الرواية الأولى:

ما ورد من النهي عن الخوض في القدر، قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام لرجل قد سأله عن القدر: بحر عميق فلا تلجه، ثم سأله ثانية: فقال عليه السلام: طريق مظلم فلا تسلكه، ثم سأله ثالثةً فقال: سر الله فلا تتكلفه (١) .

---

(٢) ليس المراد بـ"النظر" أنْ يكون لله تعالى عينان، لكون ذلك من الجسمية التي يتنَزَّه عنها الله تعالى، وإنّما يُراد به القرب والرحمة واللطف.

(٣) بحار الأنوار: ج٥، ص٨٧ ح٣.

(٤) بحار الأنوار: ج٥، ص٨٧ ح٤.

(٥) بحار الأنوار: ج٥، ص٨٧ ح٧.

الرواية الثانية:

أيضاً ما ورد عن أمير المؤمنين عليّ (عليه السلام) قال:

ألا إنّ القدر سرّ من سر الله وحرز من حرز الله مرفوع في حجاب الله مطوي عن خلق الله مختوم بخاتم الله سابق في علم الله، وضع الله عن العباد علمه ورفعه فوق شهاداتهم لأنهم لا ينالونه بحقيقة الربانية ولا بقدرة الصمدانية ولا بعظمة النورانية ولا بعزة الوحدانية لأنه بحر زاخر مواجٌ خالص لله عز وجل عمقه ما بين السماء والأرض، عرضه ما بين المشرق والمغرب، أسود كالليل الدامس [٢].

وجه الجمع بين هاتين الطائفتين:

قد يبدو للوهلة الأولى التعارض بين هاتين الروايتين، وهذا يظنه من ليس له قدم راسخ في كلمات النبي والعترة (عليهم السلام) لأن كلامهم ككتاب الله فيه محكم ومتشابه وعام وخاص ومطلق ومقيد فلا يحق لأي فقيه أن يأخذ بالمتشابه أو بالعام والمطلق من دون الفحص عن المحكم أو الخاص والمقيَّد، إضافةً إلى إعمال المرجحات الدلالية أو السندية لو وجد تعارض في النصوص كما هو ظاهر هنا مع أننا قادرون على الجمع بوجوه:

الوجه الأول:

لو سلّمنا بصحة أسانيد الطائفتين وبعضها قطعاً صحيح فمع ضم الثانية إلى الأولى المجوّزة تحمل الثانية على النهي الإرشادي لأن دلالتها على الحرمة التكليفية غير واضحة، وذلك لأنّ لسانها عدم التعمّق لئلا يؤدّي إلى مفسدة لا تُحمد عقباها كما هو مفاد قوله «بأنه سر الله مطوي عن خلق الله»،فهو مقدّر محجوب عن العباد الاطّلاع عليها إلاّ للأوحدي ومن ابتغى الإشراف الكامل عليها فقد ضاد الله في حكمه ونازعه في سلطانه.

الوجه الثاني:

---

[١] بحار الأنوار: ج٥، ص٩٧ ح٢٢.

[٢] بحار الأنوار: ج٥، ص٩٧ ح٢٣.

لو كان لحن تلك الروايات الناهية هو الحرمة التكليفية فلا بُدّ من أن يكون مخصوصاً بمن لا يتمكن من فهمها ودركها تفصيلاً، وأما من تمكَّن من ذلك فلا نهي متوجهٌ إليه، لعدم وجود شرطه.

الوجه الثالث:

أن يكون النهي عن الكلام فيهما محمولاً على النهي عن الخوض فيما خلق الله تعالى وعن علله وأسبابه وعمّا أمر به، وعن القول في علل ذلك لأنه سبحانه سترها عن أكثر خلقه ألا ترى أنه لا يجوز لأحدٍ أن يطلب لخلقه جميع ما خلق عللاً مفصّلات فيقول لِمَ خلق كذا وكذا؟ [١] .

بل على الإنسان المؤمن بالقضاء والقدر أن ينظر إلى كل ما قدّره له الباري وقضاه بعين الحكمة والمصلحة، إذ لا يصدر منه سبحانه إلاّ الصواب والخير وإن لم يظهر وجهه لأحد إلاّ لخُلّص عباده، فإذا أراد سبحانه الصحة لأحد كانت هي مصلحته، وإذا أراد لآخر المرض كان هو مصلحته وهكذا في سائر الأحوال من الفقر والجوع وغير ذلك مما يستتبع وراءه المصلحة والحكمة حتى ينتهي الفرد المؤمن المعتقد بهما إلى مقام الرضا والتسليم لكل ما اختاره له الباري وهو مقام شامخ لا يناله إلاّ وحيد دهره وفريد عصره.

فالمؤمن الراضي بقضاء الله وقدره لا يزيده قضاؤه وقدره إلاّ إيماناً وتصديقاً وفضيلةً وعلواً، لذا ورد ذكره في الزيارات الصحيحة بقوله عليه السلام: في زيارة أمين الله:

" اللهم اجعل نفسي مطمئنةً بقدرك راضيةً بقضائك...".

النقطة الثاني:

إن المصنِّف رحمه الله أفاد أن الاعتقاد الإجمالي بالقضاء والقدر واجب وكافٍ وهو الحق وذلك لورود النصوص عنهم عليهم السَّلام بأنه أمر بين أمرين، ولا يجب تحصيل الاعتقاد التفصيلي بهما، واستدلّ المصنف على ذلك بأمرين:

الأول:عدم التمكّن منه لكون الاعتقاد التفصيلي فوق مستوى مقدور الرجل العادي.

---

[١] تصحيح الإعتقاد:ص٥٧. وبحار الأنوار: ج٥ ص٩٩.

الثاني: إنّ القضاء والقدر ليسا من الأصول الاعتقادية حتى يجب الاعتقاد التفصيلي بهما.

لكن يلاحظ عليه:

أولاً: إن عدم تمكن البعض من تحصيل الاعتقاد التفصيلي بهما لكونهما فوق مستوى الرجل العادي لا يرفع التكليف عن البعض الآخر القادر على التحصيل.

ثانياً: إن حصره ﷺ الاعتقاد بهما إجمالاً إتباعاً لقول الأئمة عليهم السّلام ليس سديداً، وذلك لأنّ لسان النصوص الآمرة بالاعتقاد بهما ليس مفادها الأمر التعبدي حتى يقال بوجوب الاعتقاد بهما تعبُّداً واتباعاً لقول الأئمة عليهم السَّلام، لأنّ المسألة ليست من الأمور التعبدية بل هي من الاعتقادات المندرجة تحت أحكام العقل.



الباب السابع

عقيدتنا في البداء

قال المصنّف رحمه الله:

البداء في الإنسان أن يبدو له رأي في الشيء لم يكن له ذلك الرأي سابقاً، بأن يتبدل عزمه في العمل الذي كان يريد أن يصنعه إذ يحدث عنده ما يغيِّر رأيه وعلمه به، فيبدو له تركه بعد أن كان يريد فعله، وذلك عن جهل بالمصالح وندامة على ما سبق منه.

والبداء بهذا المعنى يستحيل على الله تعالى لأنه من الجهل والنقص، وذلك محال عليه تعالى ولا تقول به الإمامية. قال الصادق عليه السلام: «من زعم أن الله تعالى بدا له في شيء بداء ندامة فهو عندنا كافر بالله العظيم»، وقال أيضاً: «من زعم أن الله بدا له شيء ولم يعلمه أمس فابرأ منه».

غير أنه وردت عن أئمتنا الأطهار عليهم السَّلام روايات توهم القول بصحة البداء بالمعنى المتقدم، كما ورد عن الصادق عليه السلام: «ما بدا لله في شيء كما بدا له في إسماعيل ابني» ولذلك نسب بعض المؤلفين في الفرق الإسلامية إلى الطائفة الإمامية القول بالبداء طعناً في المذهب وطريق آل البيت، وجعلوا ذلك من جملة التشنيعات على الشيعة.

والصحيح في ذلك أنْ نقول كما قال الله تعالى في محكم كتابه المجيد: ﴿ **يمحو الله ما يشاء ويُثبت وعنده أمّ الكتاب**﴾. ومعنى ذلك أنه تعالى قد يظهر شيئاً على لسان نبيّه أو وليّه أو في ظاهر الحال لمصلحة تقتضي ذلك الإظهار، ثم يمحوه فيكون غير ما قد ظهر أولاً، مع سبق علمه تعالى بذلك، كما في قصة إسماعيل لما رأى أبوه إبراهيم أنه يذبحه، فيكون معنى قول الإمام عليه السلام أنه ما ظهر لله سبحانه أمر في شيء، كما ظهر له في إسماعيل ولده إذ اخترمه قبله ليعلم الناس أنه ليس بإمام، وقد كان ظاهر الحال أنه الإمام بعده لأنه أكبر ولده.

وقريب من البداء في هذا المعنى نسخ أحكام الشرائع السابقة بشريعة نبينا صلى الله عليه وآله، بل نسخ بعض الأحكام التي جاء بها نبينا صلى الله عليه وآله.



● أقول: إنّ البداء من العقائد الجليلة عند الشيعة الإمامية الذين أغنوا مكتبة الإسلام بعقائدهم التي ورثوها بالمنطق والدليل عن العترة الطاهرة ﴿عليهم السلام﴾، ويكفيك للتدليل على ذلك أن المعتزلة قوم أخذوا جُلّ عقائدهم من تلامذة أمير المؤمنين عليٍّ ﴿عليه السلام﴾. والترهات التي آمن بها المعتزلة لا علاقة للإمامية بها أصلاً.

ومسألة البداء المرتكزة على أسس فكرية متينة لم تستأهل أن يتقبلها العامة مع ما لها من جذور قرآنية وما لأهميتها على الصعيدين النظري والعملي لدى الفرد المسلم، لذا نرى الإنكار الشديد من قبل مفكري العامة على القائلين بها واتهامهم الشيعة أنهم ـ بقولهم بالبداء ـ ينسبون الجهل إليه تعالى في حين أن كتب المتقدمين منهم كالصدوق والمفيد والطوسي وغيرهم واضحة البيان في تبيين مراد الشيعة من مسألة البداء، وما ذاك الإنكار إلاّ حصيلة التَّعصب الأعمى والبغض الذي يبيتون للإمامية، ولو أنهم وقفوا على ما نقول في هذه المسألة بعين الإنصاف لتجلّى لهم الحق بأجلى مظاهره ولدعوا إلى البداء كما تدعو إليه الإمامية.

يروي العلاّمة السبحاني في بعض بحوثه: أنّ أحد علماء السنّة سأله عن حقيقة البداء فأجابه الشيخ بإجمال فتعجب ذلك العامي عن اتّقان معناه غير أنه زعم أن ما ذكره الشيخ السبحاني ما هو إلاّ نظرية شخصية لا صلة لها بنظرية البداء عند الإمامية فطلب منه كتاباً لقدماء علماء الإمامية فدفع إليه كتاب أوائل المقالات وشرح عقائد الصدوق فقرأهما بدقة وجاء بعد أيام وقال:

لو كان معنى البداء هو الذي يذكره صاحب الكتاب فهو من صميم عقيدة أهل السنّة [1].

ولكنني أعجب من مقالته مدّعياً أنّ البداء من صميم عقيدة أهل السُنّة إذ كيف تكون من عقائد أهل السنّة وهم يعتقدون بالجبر وينكرون الحسن والقبح العقليين ويشبّهون الله بمخلوقاته؟! بل إنّ إنكار البداء من صلب عقائد الأشاعرة كما يلوح ذلك في كلمات كبار علمائهم أمثال الرازي ـ كما سوف ترى ـ بل إنّهم يستنكرون على الإمامية لاعتقادهم بالبداء.

أقول كما علّمنا الله عزّ وجلّ أن نقول:

---

[1] السبحاني، الشيعة في عقائدهم:ص١٠١.

﴿**ربّنا افتح بيننا وبين قومنا بالحقّ وأنت خير الفاتحين**﴾ [الأعراف:٩٠].

وفي هذا الباب نقاط عدّة:

النقطة الأولى: معنى البداء:

البداء لغةً: على وزن نداء مشتق من الفعل «بدا» من دون همزة فهو بعنى «ظهر» أو «بان» أو «تجلّى». ويأتي بمعنى خطور الرأي أو استصواب شيء غير الأول، ومنه قولهم: فلان ذو بداوة أي لا يزال يبدو له رأي جديد [(١)].

أما بحسب الاصطلاح: فله معنيان:

الأول: الظهور والوضوح والتجلّي.

الثاني: العلم بعد الجهل أو خطور الرأي في شيء ما.

الأول موافق للذات الإلهية دون الثاني لدلالته على نسبة النقص إلى الباري جلّ وعلا وهو منزّه عنه.

فتحصَّل من هذا أن للبداء معنيين:

الأول: الظهور والعلم بعد الجهل، أو العلم بالشيء بعد أن لم يكن حاصلاً، وهذا المعنى للبداء مستحيل عليه تعالى عقلاً ونقلاً وهو ما رفضته الشيعة جملةً وتفصيلاً.

الثاني: الإظهار بعد الإخفاء أي إظهار ما كان مخفيّاً عن العباد لا عنه تعالى فهو محيط بكل شيء، ولأن هذا المعنى قبيح في حقه تعالى لاستلزامه الجهل المنزّه عنه تعالى.

فيكون الإظهار منه تعالى لا الظهور له، فالإظهار منه يعني القضاء الإلهي على الشيء بحسب ما يستتبعه من مقتضيات وأسباب تحتم بروزه وظهوره خارجاً، ومنه ما ورد عنهم عليهم السَّلام حيث قالوا:

«ما بعث الله نبياً حتى يقرّ له بالبداء» أي يقرّ له بقضاء مجدّد في كل يوم يظهره للعباد بعد أن كان مخفياً عنهم، وإظهاره لهم بحسب ما يستتبع ذلك من المصالح التي لم تكن ظاهرة لديهم.

ونستدل على المعنى الثاني بوجهين:

الوجه الأول: العقل:

---

(١) المنجد:ص١٩٤، ومجمع البحرين للطريحي:ج١ ص٤٥.

حيث يحكم بأنه تعالى لو كان عالماً بالشيء بعد أن كان جاهلاً به لدلّ ذلك على النقص في ذاته فتصير محلاً للحوادث والتغيرات فيخرج من حظيرة الوجوب إلى مكانة الإمكان، إضافةً إلى أن العلم من الصفات الذاتية التي لا تنفك عن الذات، فإذا قلنا أنه كان جاهلاً " حاشاه عزّ ذكره " لخلَتْ ذاته من العلم مما يستلزم انفكاك الصفة الذاتية عن الذات وهو مستحيل لأنّ الانفكاك علامة الفقر والحاجة وخلو الذات عن العلم.

الوجه الثاني: النقل:

حيث ثبت بالبراهين العقلية والقرآنية أنه تعالى محيط بكل شيء فإن قلنا أنه سبحانه غير عالم ثم علم لكان خلاف ما ورد أنه محيط بكل شيء.

والآيات الدالّة على إحاطة علمه تعالى كثيرة منها:

﴿**إنّ الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السّماء**﴾ [آل عمران:٦].

﴿**وما يخفى على الله من شيء في الأرض ولا في السّماء**﴾ [إبراهيم:٣٩].

هذا إذا فسرنا البداء بمعنى القدر، وإن فسرناه بمعنى الإظهار بعد الخفاء فلقوله تعالى:

﴿**فلمّا نبّأت به وأظهره الله عليه عرّف بعضه**﴾ [التّحريم:٤].

سواء أظهره تعالى عليه في عالم الأرواح أو بعده، فالمهم أنه سبحانه أطلع نبيه على أمر كان خافياً عليه ﷺ.

﴿**ألم، غُلِبَت الرّوم، في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون، في بضع سنين**﴾ [الرّوم:٢.٥] هنا أطلع نبيه أن الروم سيغلبون بعد سنين.

﴿**ولنبلونّكم حتّى نعلم المجاهدين منكم والصّابرين ونبلوا أخباركم**﴾ [محمّد:٣٢] سواء فسّرنا كلمة «نعلم» بمعنى نظهر لكم أو نحقّق خارجاً ما علمناه سابقاً فالمراد والمعنى واحد هو أننا سنظهر لكم ما كان مخفياً عنكم، وكذا قوله تعالى: ﴿**وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون**﴾.

ومن النصوص ما ورد:

١ . عن أمير المؤمنين عليه السلام قال:

«ونستغفره مما أحاط به علمه وأحصاه كتابه، علمٌ غير قاصر وكتاب غير مغادر، ونؤمن به إيمان من عاين الغيوب ووقف على الموعود»[1] .

٢ . ما ورد عن مولانا الإمام الباقر (عليه السلام) قال:

«كان الله ولا شيء غيره ولم يزل الله عالماً بما كوّن، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعدما كونه»[2] .

٣ . وما ورد عن منصور بن حازم قال:

سألت أبا عبد الله (عليه السلام) هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله تعالى بالأمس؟

قال: لا. من قال هذا فأخزاه الله.

قلت: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس في علم الله؟

قال: بلى قبل أن يخلق الخلق[3] .

٤ . ما ورد عن مولانا الكاظم (عليه السلام):

لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل أنْ يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعدما خلق الأشياء[4] .

- والبداء لا يكون إلاّ في لوح القدر القابل للتغيير والمحو بالأسباب والمقتضيات لحث العباد على التكامل الروحي والنفسي، وقد استفاضت النصوص على أن القدر أو لوح المحو والإثبات . الذي دلّ عليه قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت . متعلق به تعالى في مقام الفعل الإلهي، فكل أمر يريده الله تعالى فهو في علمه قبل أن يظهره، والبداء في مقام الفعل لا يستلزم الجهل عند الباري عزّ شأنه وليس مستحيلاً وإنما المستحيل هو القائم في مقام الذات الإلهية لاستلزامه النقص في الذات كما أسلفنا فيما تقدم.

فالبداء الممكن وقوعه هو ظهور الأشياء بالنسبة إلينا لا إليه تعالى، وكما قلنا إنه ظهور منه لنا لا ظهور له تعالى، فالثاني ينكره الشيعة الإمامية أشد الإنكار، وإنما يقولون بالأول حيث هو عبارة عن التغير في الفعل الإلهي سواء كان تكوينياً أو تشريعياً فلا مانع منه بعد كونه معلوماً له تعالى بأطرافه.

---

[1] محمّد عبده، نهج البلاغة: ج١، ص٢٢٣.

[2] بحار الأنوار: ج٤، ص٨٦ ح٢٣.

[3] التوحيد: ص٣٣٤ باب٥٤ ح٨.

[4] أصول الكافي: ج١، ص٢٠٧ باب صفات الذات ح٢.

النقطة الثانية: أنواع البداء:

قد عرفت أنّ البداء الذي تقول به الشيعة هو «الإظهار» أي إظهار ما كان مقدّراً ومخفياً عن العباد، بل يُظْهر لهم ما لم يكونوا يتوقعون كما قال تعالى: ﴿**وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون**﴾ «فبدا لهم» أي ظهر للعباد من الله ما كان مخفياً عنهم، فتأمل جيّداً.

فظهور الأشياء لهم إنما يكون على خلاف المقتضيات والمعدات مثاله: كموت شخص صحيح المزاج بحيث لم يكن متوقعاً موتُه، وشفاء مريض لا يُتوقع بُرؤه، فهذا ظهور بالنسبة إلينا، وأما بالنسبة إليه تعالى فلا خفاء بل علمه به منذ الأزل.

فالبداء الذي تقُرُّ به الشيعة هو بمعنى الإبداء والإظهار حقيقةً، وإطلاق لفظ «البداء» عليه مبنيٌ على التنزيل والمشاكلة، حيث ورد هذا المعنى في مرويات البداء من طرق العامة، فقد روى البخاري بإسناده إلى أبي عمرة أنّ أبا هريرة حدّثه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إنّ ثلاثة في بني إسرائيل . أبرص . وأعمى . وأقرع . بدا الله عزّ وجلّ أن يبتليهم فبعث إليهم ملكاً فأتى الأبرص فقال: أيُّ شيء أحبُّ إليك؟ قال: لونٌ حسنٌ وجلدٌ حسن، قد قذرني الناس، قال: فمسحه فذهب عنه، فأُعطي لوناً حسناً وجلداً حسناً...»[1] .

إشكال : قد يُشْكَلْ أنّ قوله ﷺ: «بدا لله» أي ظهر لله كما ورد في الخبر المتقدم وغيره كخبر عبيدة بن زرارة عن مولانا الإمام الصادق عليه السلام ما بدا لله بداءاً أعظم من بداء بدا له في إسماعيل ابني[2] .

فيكون مفاد الروايتين: أنه ما ظهر لله ظهوراً بيّناً كما ظهر له في كذا وكذا، وهذا دليل على ظهور الأمر لله تعالى بعد خفائه عنه «تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً» فكيف يمكن توجيه هذه النصوص التي وردت فيها كلمة «بدا لله» والتي تقول الشيعة أن البداء عبارة عن الإظهار لا الظهور؟.

والجواب:

أولاً: «بدا» بمعنى أظهر مبنيٌ كما قلنا آنفاً على التنزيل والمشاكلة.

[1] صحيح البخاري: ج٤، ص٥٠١ ح٣٤٦٤ ط. دار الكتب.

[2] بحار الأنوار: ج٤، ص١٢٢ ح٦٨ رواه عن كتاب زيد النرسي المجهول.

ثانياً: إنّ لفظة «بدا» الواردة في النصين الآنفين قد تُستعمل بمعنى: تحقيق ما علم في عالم الكون والوجود نظير كلمة «علم» في قوله تعالى: ﴿**ثمّ بعثناهم لنعلم أيّ الحزبين أحصى لِمَا لبثوا أمداً**﴾ ﴿**ولنبلونّكم حتّى نعلم المجاهدين منكم والصّابرين ونبلوا أخباركم**﴾ ﴿**وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلاّ لنعلم من يتّبع الرّسول ممّن ينقلب على عقبيه**﴾، فيكون المعنى هو: ليحصل المعلوم ويتجسّد في عالم الإثبات بعدما كان معلوماً في عالم الثبوت.

وسواء فسّرنا «بدا» بمعنى التحقق أو الإظهار فالمعنى واحدٌ، وليس ثمّة خلافٌ في ذلك، ولو وُجِدَ فهو لفظيٌّ، فبدا أي بمعنى أظهر للناس خارجاً أي تحقق لديهم ما لم يكونوا يحتسبون.

ولنرجع إلى ما كنّا بصدد بيانه في هذه النقطة فنقول:

إنّ البداء نوعان:

تكويني وتشريعي:

فالبداء التكويني: هو تكشُّف أمر مادي للعباد لم يكن مكشوفاً لهم من قبل، فالبداء التكويني متعلق بعالم الوجود الخارجي ومتعلقاته كالصحة والمرض والفقر والغنى والجوع والعطش والحوادث الكونية الخارجية.

البداء التشريعي: هو إظهار حكم شرعي لاحق على حكم سابق انتهى حكمه بانتهاء أمده وزمانه.

والبداء التشريعي تماماً كالبداء التكويني، غاية الأمر أن الثاني إبداءٌ منه تعالى لغيره في عوالم التكوين، كذلك الثاني إبداء تشريعي منه تعالى لغيره لمصلحةٍ اقتضتْ أن يلغي الحكم الأول ويُثبت حكماً آخر محله تخفيفاً وتسهيلاً على المكلفين، وهذا المعنى من البداء التشريعي يعبّر عنه بالنسخ التشريعي ولا بأس أن نذكر شيئاً من حقيقة النسخ التشريعي، فنقول: إنّ «**النسخ**» **لغةً**: بمعنى الإزالة ومنه الحديث المشهور:

«شهر رمضان نسخ كلّ صومٍ» أي أزاله، ويقال نسخت الشمسُ الظلَّ أي أزالته، ونسختُ الكتاب أي نقلته، ونَسْخُ الآية بالآية: إزالة حكمها بها، فالأولى منسوخة، والثانية: ناسخة.

وأمّا «النسخ» اصطلاحاً: فهو رفع التشريع السابق ـ كان يقتضي الدوام حسب ظاهره ـ بتشريع لاحق حيث لا يمكن اجتماعهما معاً، إما ذاتاً إذا كان التنافي بينهما بيّناً واضحاً وإما بدليل خاص من إجماع أو نصٍ صريح، أو بعبارة: إنَّ النسخ هو رفع الحكم الثابت السابق الظاهر في الدوام بتشريع لاحق بحيث لولاه لكان ثابتاً ويُظن أبديته مطلقاً سواء كان الحكم الناسخ والمنسوخ في شريعة واحدة أو في شرائع عدة كما أن كل شريعة لاحقة تنسخ الشريعة السابقة عليها.

فرفع التشريع السابق الذي كان بحسب منظور المكلّفين يقتضي الدوام والاستمرار بتشريع حكم لاحقٍ كان معلوماً عنده سبحانه من أول الأمر، فمثلاً حينما رفع تشريع الاتجاه من بيت المقدس إلى اتجاه الكعبة المشرّفة، هذا التحويل كان معلوماً منذ الأزل عند الله سبحانه، وإنما شرّع الصلاة إلى بيت المقدس لفترة زمنية معيّنة امتحاناً للعباد واختباراً لهم حسب ما تقتضيه المصلحة، وهذا تماماً كما لو رأى الطبيب أن من مصلحة المريض الامتناع عن شرب الدخان لمدة أسبوع واحد، وأيضاً رأى أن من المصلحة أنْ لا يعلم المريض بتحديد الوقت، فنهاه عن شرب الدخان على هذا الأساس من غير قيدٍ، وبعد مضي أسبوع أذن له في شرب الدخان، فالمصلحة حينئذٍ تقتضي أن يُرْفَع المنع من شرب الدخان. وعلى هذا الأساس ينحصر معنى النسخ في إمحاء ما ظهر من إرادة الدوام، لا إمحاء الإرادة الواقعية مما يستلزم البداء المستحيل عليه تعالى، لأنّ النسخ بمعناه الباطل أي «الإزالة» الناتجة عن حالة التبدّل في الرأي ونشوء رأي جديد مستحيل عليه تعالى لأنه على هذا القول يعني أن المشرّع عندما بدّل رأيه السابق إلى رأي جديد ينتج عنه ظهور خطأ أو نقصٍ في تشريعه السابق عثر عليه متأخراً فأبدل رأيه إلى تشريع آخر ناسخٍ للأول.

هذا المعنى للنسخ إنما يختص ويقتصر على المشرعين القانونيين الآدميين ولا يشمل ربّ العالمين الذي كله علم وقدرة ولطف وحكمة، فطبيعة الآدمي الناقص أنْ يتبدل رأيه لعدم إحاطته بالمصالح والمفاسد الكامنة وراء الأمور، كل ذلك يستدعي أن تتبدل معلوماته بين الحين والآخر وهذا بخلاف الباري العليم الحكيم المحيط بالسرائر والضمائر والظواهر والبواطن، فلديه سبحانه إحاطة تامة حضورية بالواقعيات في طول الزمن وعرضه على حدٍ سواء، فمثل هذا يمتنع عليه الخطأ لأنّ وقوعه في حقه تعالى دليل نقصٍ وعجزٍ وهو منزّه عنهما.

إذن النسخ المنسوب إليه تعالى نسخٌ في ظاهره، أما الواقع فلا نسخ فيه أصلاً، وإنما هو حكم مؤقت وتشريع محدود من أول الأمر، وأنه تعالى لم يشرّعه حين شرّعه إلا وهو يعلم أن له أمداً ينتهي إليه، وإنما المصلحة الواقعية اقتضت هذا التشريع المؤقت وقد شرّعه تعالى وفق تلك المصلحة المحدودة من أول الأمر.

من هنا نعرف سرَّ علاقة النسخ بالبداء فإنه لا فرق بينهما سوى أن الأول خاص بالتشريع والثاني خاص بالتكوين، فالنسخ والبداء بمعناهما الباطل أعني تبدّل الرأي أو نشأة رأي جديد ممتنع بالقياس إلى علمه الأزلي، وأما بمعناهما الثاني الصحيح وهو إخفاء الأمر على المكلفين اختباراً وامتحاناً ومصلحة لهم ولطفاً بهم ورحمة، هذا المفهوم لا غبار عليه في الشريعة المقدّسة وضرورة العقل، إذ إنه ظهور شيء بعد خفائه على الناس، حيث يتميز النسخ عن البداء، ان النسخ عبارة عن ظهور أمد حكم كان معلوماً عنده تعالى خافياً على الناس، والبداء ظهور أمرٍ أو أجلٍ من حياة كائن أو موته وما إلى ذلك كان محتّماً عنده تعالى بعلمه الذاتي ولكنه كان خافياً على الناس ثم بدا لهم أي ظهرت لهم الحقيقة بعد خفائها عليهم.

ويفترق النسخ عن البداء؛ أن النسخ شامل للأحكام التشريعية التقنينية من دون استثناء إذا اقتضت المصلحة ذلك أما البداء فلا يشمل المحتوم وما في اللوح المحفوظ.

وبعبارة: إنّ البداء يقتصر على ما في لوح المحو والإثبات «القدر» دون القضاء المبرم المحتوم.

إنكار اليهود للبداء:

هذا وقد أنكر اليهود البداء والنسخ مدّعين بذلك أنه تعالى قدّر الأرزاق والأشياء منذ الأزل فلا تغيير ولا تبديل فيما قدّر فقد «جف القلم».

وقد قصّ علينا القرآن الكريم معتقدهم الفاسد بقوله حكايةً عنهم ﴿ **وقالت اليهود يد الله مغلولة غُلَّت أيديهم ولُعِنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان يُنفِقُ كيف يشاء**﴾ " المائدة / ٦٥ ".

وذكر الشهرستاني عنهم أنهم قالوا:

«إن الشريعة لا تكون إلاّ واحدة، ابتدأت بموسى وتمت فلم يكن قبله شريعة إلاّ حدود عقلية وأحكام مصلحية ولم يجيزوا النسخ أصلاً فلا يكون بعده شريعة أصلاً لأنّ النسخ في الأوامر بداء ولا يجوز البداء عليه تعالى» [1] .

ووافقهم من المسلمين أبو مسلم الخراساني من أهل أصفهان كان عالماً من علماء العامة ومن أكابر مفسّريهم [2] .

والسر في إنكارهم للبداء والنسخ يرجع إلى أمرين:

الأول: إعطاء المبرّر لتصرفاتهم الرعناء وأن ما يقومون به ماضٍ عنده تعالى منذ الأزل وفي اللوح المحفوظ.

الثاني: تثبيطهم للنصارى والمسلمين عن التغيير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فبذلك يكونوا قد مهدوا للغزو اليهودي للعالم، لأن الاعتراف بالنسخ يعني أن الشريعة المحمدية والعيسوية تلغيان تصرفاتهم الظالمة، وهذا لا يرتضيه الفكر اليهودي وكذا القول بالبداء فإنه يعني بنظرهم توجه الفرد المؤمن به تعالى إلى مناهضة الظلم والاستبداد، وهذا ما يرفضه اليهود لأنه حجر عثرة في تنفيذ مخططاتهم الاستعمارية.

استدلال اليهود على استحالة النسخ التشريعي:

استدلوا عليه بما يلي:

إنّ رفع الحكم الثابت لموضوعه إمّا أن يكون مع بقاء الحال على ما هو عليه من وجه المصلحة وعلم ناسخه بها وهذا ينافي حكمه الجاعل مع أنه تعالى حكيم مطلق. وإمّا أن يكون من جهة البداء وكشف الخلاف على ما هو الغالب في الأحكام والقوانين العرفية وهو يستلزم الجهل منه تعالى، وعلى ذلك فيكون وقوع النسخ في الشريعة محالاً لأنه يستلزم المحال.

يجاب عليه:

أولاً: إن النسخ لا يلزم منه خلاف الحكمة كما لا يلزم منه البداء المحال في حقه تعالى، لأن معنى النسخ ارتفاع الحكم المجعول المقيّد بزمان معلوم عند الله ومجهول عند الناس،

---

[1] الملل والنحل: ج١، ص٢١١.

[2] الحلي، مبادئ الأصول: ص١٧٥.

ويكون ارتفاعه بعد انتهاء ذلك الزمان لأجل انتهاء أمده الذي قُيّد به، ومن المعلوم أن للزمان دخالةً في مناطات الأحكام فيمكن أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة في سنين لا يخلو عن تلك المصلحة بعد انتهائها.

ثانياً: إنّ النسخ وإنْ أنكره اليهود في الظاهر تلبيساً على غيرهم من بقية الأمم إلاّ أن كتاب التوراة مشحونٌ بموارد النسخ منها ما جاء فيه: إن الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفُلْك "أي السفينة" إني جعلت كل دابة مأكلاً لك ولذريّتك وأطلقت لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه [١].

ثم حرّم الله تعالى على موسى وعلى بني إسرائيل كثيراً من الحيوان.

وجاء فيه: أن الله تعالى أمر آدم عليه السلام أنْ يزوّج بناته من بنيه ثم حرّم ذلك في شريعة من بعده [٢].

وأيضاً كان العمل يوم السبت مباحاً ثم حرّمه عليهم [٣].

وكان الختان في شرع إبراهيم [١] جائزاً بعد الكبر ثم صار واجباً في اليوم الثامن من ولادة الطفل [٢] في شرعه ثمّ في شرع موسى.

---

[١] سفر التكوين: الاصحاح٩.

[٢] سفر اللاويين: الأصحاح١٨ المقطعان السّادس والتاسع.

[٣] سفر التثنية: الأصحاح٥.

[١] جاء في سفر التكوين/الأصحاح١٧ من المقطع التاسع إلى الرّابع عشر: إنّ الله تعالى أمر النبي إبراهيم عليه السلام أنْ يختتن ويأمر بختن كلّ الأولاد سواء أكانوا من ذريته أم من أولاد العبيد، ومَن لم يختتن، يُستأصَل من بين قومه. وكذلك بقي الختان واجباً إلى أيام النبي موسى عليه السلام فأكّده على بني إسرائيل، لكنّ الإنجيل الحاكي ذكر أنّ النبي عيسى عليه السلام لم يوجبه عليهم حسبما جاء في رسالة بولس الأول إلى مؤمني كونتوس مدَّعياً بأنّ إرضاء الله وطاعته أهمّ من إقامة الطقوس والتي منها الختان. لاحِظْ التفسير التطبيقي للكتاب المقدَّس: ص٢٤٣٦ من المقطع١٧ إلى المقطع٢٢.

[٢] راجع: سفر اللاويين: الأصحاح١٢، المقطع الثالث. وراجع التفسير التطبيقي للكتاب المقدَّس: ص٢٣٦ شريعة تطهير المرأة بعد الولادة.

ولعلّ إنكارهم للنسخ مع وجوده في التوراة راجع إلى عدم جواز نسخ الشريعة اللاحقة لشريعة موسى .كشريعة النبيّين الكريمين عيسى ومحمد صلى الله عليه وآله . فشريعة موسى بنظرهم ناسخة غير منسوخة، ومع هذا فالإشكال وارد عليهم وهو اعترافهم واعتقادهم بوجود نسخ سواء أكان ذلك في الشرائع المتقدمة على شريعتهم أم كان في شريعتهم الناسخة.

استدلال اليهود على استحالة البداء التكويني :

قالوا إنّ الله سبحانه فرغ من الأمر، فلا يُحدث غير ما قدّره في التقدير الأول، وجفّ القلم بما كان ولا يمكن التغيير ولا التبديل فيما قدّر، وقالوا إن يده سبحانه مغلولة عن القبض والبسط والأخذ والإعطاء.

والجواب:

أولاً: إنّ اعترافهم بأنه تعالى فرغ من الأمر يعني التسليم بفكرة الجبر وقد تقدم بطلانها.

ثانياً: من الغرابة التزامهم بسلب القدرة عن الله تعالى فلا يقدر على القبض والبسط في حين لم يلتزموا بسلب القدرة عن العبد. مع أن الملاك في كليهما واحد، فقد تعلّق العلم الأزلي بأفعال الله تعالى وبأفعال العبيد على حدّ سواء.

النقطة الثالثة: حقيقة البداء:

قد عرفنا أن البداء يقع في القضاء غير المحتوم «القدر» وأما المحتوم منه فلا يتخلّف، وقد ثبت في الآيات والأخبار أن لله تعالى لوحين أثبت فيهما ما يحدث من الكائنات .

فاللوح الأول: لوح المحو والإثبات المعبّر عنه بالقدر وقد كتب فيه الآجال والأرزاق وجميع ما يكون واقعاً في العالم وهذه الأمور معلّقة على الأسباب والشروط وفي هذا اللوح يقع التغيير والتبديل مثلاً: كتب أنّ عمر زيدٍ عشرون سنة إن لم يصل رحمه، وإنْ وصل رحمه فعمره ثلاثون سنة، وإنّ رزق زيد في هذه السنة مائة ألف درهم إن لم يسع السعي الفلاني وإن سعى فيه فرزقه ألف ألف درهم، وكذلك جميع الكائنات في العسر واليسر، فهذا اللوح هو نفسه الذي وصف سبحانه به نفسه بأنّه ﴿ **كلّ يوم هو في شأن**﴾ " الرحمان/ ٣٠ ".

اللوح الثاني: اللوح المحفوظ المعبّر عنه بـ القضاء المحتوم. وكتب فيه الكائنات مع علمه بها منذ الأزل، وهذا العلم المكتوب مطابق لما يقع ولا يتغير ولا يتبدل بوجه من الوجوه لأنّ علمه مربوط بالأسباب والمسببات وهو عالم بوقوع الأسباب أو عدم وقوعها لأنه قد علم أنّ

زيداً مثلاً يصل رحمه فيكون عمره كذا، ويعلم أيضاً أنّ زيداً لن يصل رحمه فعمره كذا في اللوح المحفوظ، وهكذا بالنسبة إلى سائر الكائنات فهو عالم بمصيرها منذ الأزل وهذا العلم كتبه في اللوح المحفوظ.

وهذا ما ورد في بعض الأخبار لو صحت نسبته من أنه تعالى أمر القلم أن يكتب كل ما هو كائن إلى يوم القيامة، وجفّ القلم بما فيه فلن يكتب بعد أبداً.

وقد دلَّت النصوصُ على أن لله علمين، علماً علّمه الله ملائكته ورسله، فما علّمه ملائكته ورسله فإنه يكون ولا يكذّب نفسه. ولا ملائكته ولا رسله، وعلماً مخزوناً لم يطلع عليه أحداً من خلقه يقدّم منه ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء.

وقد أجاب علماء الإمامية «رضوان الله تعالى عليهم أجمعين» بالجواب الروتيني حيث حملوا البداء على الأمور الموقوفة على أمره عزّ اسمه، وقالوا إن الرسل والأئمة عليهم السَّلام يعلمون ما في لوح القضاء دون لوح القدر بمعنى أن روح النبي أو الولي تتصل بلوح المحو والإثبات فتقف على المقتضي دون الشرط أو المانع، فيخبر عن وقوع شيء ما ولكنه لا يتحقق لأجل عدم تحقق شرطه أو عدم وجود مانعه. وبعبارة أن النبي أو الولي عالم بالمقتضي دون الشرط أو المانع، ويمثّلون على ذلك بما ورد من حديث العروس التي زارها النبي عيسى عليه السلام [1] وقال لحوارييه أنها تموت من غد ثم لم تمت لأجل صدقة تصدقت بها العروس في ليلتها، وما ورد في قصة الحطّاب اليهودي الذي أخبر عنه النبي صلى الله عليه وآله أنه سيموت نتيجة عضة الأفعى له ثم لم يمت [2].

ولكننا نجيب بجواب آخر يختلف عن المألوف والمشهور عند متكلّمي الإماميّة وبه ننَزّه الرسلَ أولي العزم لا سيما نبينا محمّد وعترته الطاهرة عليهم السلام فنقول:

إنّ النبي والأئمة عليهم السَّلام معادن علم الله تعالى، فعندهم الإحاطة العلمية التامة بقدرة الملك العلاّم، فإذا كان غيرهم من الأنبياء يجهلون ما في لوح القدر فلا يعني هذا قياس النبي والأئمة عليهم.

---

[1] بحار الأنوار: ج٤، ص٩٤.

[2] بحار الأنوار: ج٤، ص١٢٢.

فما ورد «من أن عنده العلم المخزون الذي لم يطلع عليه أحداً من خلقه» وإنْ كان ظاهره الإطلاق أو الشمول لكنه لا يشمل النبي والأئمة إذ ما من عام إلاّ وقد خُصّ، وما من مطلق إلاّ وله مقيّد.

فالولي عليه السلام يقف على المقتضي والشرط وأجزاء العلة التامة ولكنه غير مأمور بالكشف عن الشرط لحكمة الدعاء أو لدفع شبهة الغلوّ إذ لو أخبر بشيء بكل تفاصيله لاتخذوه ربّاً من دون الله تعالى.

وبعبارة أخرى: إنّ الله عالمٌ بالأمور الموقوفة عنده تعالى التي يقدّم منها ما يشاء ويؤخّر ما يشاء، وقد أعلم وليّه بذلك إلاّ أن الوليّ أخبر بالمقتضي دون شرطه لمصلحة هم أعلم بها منا، وإن شئت قلت: إنهم عليهم السَّلام أخبروا عن الأمر بحسب علته الناقصة مع العلم بعلته التامة ووقوعها أو عدم وقوعها، وخبر المروزي المتقدم وإن كان ظاهره الإطلاق بعدم الاطّلاع على علمه المخزون إلاّ أنه يستثنى منه المعصومون عليهم السَّلام الذين اختصهم تعالى بمعدن علمه، إضافةً إلى معارضته بنصوص كثيرة دالّة على أن ما قدّره تعالى من الآجال والأرزاق والخير والشر وكل ما هو قابل للتغيير والتبديل أنزله تعالى على إمام كل عصر في ليلة القدر من كل سنة، ويشهد له ما ورد بالمستفيض من أنهم عليهم السَّلام لولا آية ﴿**يمحو الله ما يشاء...**﴾ لأخبروا الناس بما كان وبما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة، وهي صريحة في عدم الإذن والرخصة لهم في بروزها كلية للناس لوجود مصلحة في سترها أو مفسدة في كشفها لهم لذا ورد عنهم عليهم السَّلام أنهم قالوا:

«لو كانت لألسنتكم أوكية لحدّثت كلّ امرىء بما له وعليه»[1].

علاوةً على ذلك فإنّ الخبرين المتقدِّمين عن النبي محمّد وعيسى عليهما السلام وقصتهما مع الحطّاب والعروس ينسبان الجهل للنبيَّين الكريْمَين بالموضوعات الصرفة، فالأخذ بهما إنّما يتمّ بناءً على عدم حضورية علم الأنبياء . لا سيّما أولو العزم منهم . وشموليته للموضوعات الصرفة، وأما بناءً على حضورية وشمولية علوم النبي والأئمة عليهم السَّلام والأنبياء أولي العزم فلا يتم ما ذكروه أصلاً.

---

[1] أصول الكافي: ج١، ص٢٦٤ ح١.

ولكنّ التحقيق أنْ يُقال: إنّ مورد الخبرين ليس الموضوعات الصّرفة، بل موردهما تالموضوعات المستنبطة التي يترتب عليها حكم شرعي، فجهل الأنبياء بها يُعَدُّ قبيحاً عقلاً وشرعاً بمقتضى الأدلّة التي أثبتناها في بحث العصمة في هذا الكتاب وفي بحوثنا الأخرى.

فإذا وقفت على معنى البداء الصحيح الذي نعتقده نحن الإمامية فسوف تدرك ضعف ما نسبه الرازي إلينا نحن الشيعة في كتابه "تلخيص المحصّل"[2]؛ حيث قال: إنّ أئمة الرافضة وضعوا مقالتين لشيعتهم لا يظفر معهما أحد عليهم:

الأولى: البداء. فإذا قالوا: أنه سيكون لهم قوة وشوكة ثم لا يكون الأمر على ما أخبروه قالوا: بدا لله تعالى فيه.

الثانية: التقية . فكلما أرادوا شيئاً تكلموا به، فإذا قيل لهم هذا خطأ أو ظهر لهم بطلانه، قالوا: إنما قلناه تقية.

ينقض عليه:

أولاً: لا ندري من أين أخذ الرازي هذا التفسير للبداء مع أن كتب علماء الإمامية لا سيما المتقدمين منهم كالصدوق والمفيد والطوسي "هؤلاء الثلاثة كانوا متقدمين على الرازي" كتبهم مشحونة بالتبري من البداء المستحيل عليه تعالى، وكان الأحرى بالرازي أن ينظر هو وأمثاله بعين الإنصاف لا الاعتساف إلى ما قاله الإمامية في عصره أو ما قبله لا سيما مع وجود عالم[1] من علماء الإمامية كان معاصراً للرازي في بلدته الري، إضافة إلى أن المسافة بين مدنية الري "التي كان يقطنها الرازي" وقم حدود ١٧٠ كيلومتراً فلِمَ لم يتباحث المذكور مع علماء قم قبل أن يصدّر اتهاماته البغيضة على الشيعة.

ثانياً: ليس الشيعة متفردين بالقول بالبداء الصحيح فقد ورد في أخبار العامة ما يدلّ على البداء بالمعنى الذي قالت به الشيعة، فقد رووا أن النبي قال بشأن الأقرع والأبرص

---

[2] تلخيص المحصّل:ص٤٢١.

[1] هو الشيخ سديد الدين الحمصي من علماء الري ومؤلف كتاب "المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد".

والأعمى: بدا لله عزّ وجلّ أن يبتليهم أي قضى بذلك[٢]، وهو معنى البداء ههنا لأنّ القضاء سابق.

ثالثاً: ادعاؤه أنّ الشيعة يأخذون بالتقية مطلقاً، هذا غير صحيح بل كذب وافتراء لأن الشيعة كغيرهم من الشعوب والأمم التي تعمل بالتقية حال خوف الضرر على النفس أو العرض حتى الرازي نفسه يعمل بالتقية حال الخوف، والعمل بها قد شرّعه الله سبحانه في كتابه الكريم وقامت عليه الأدلة العقلية المحكمة، فإنكار مبدأ التقية يعدّ مكابرةً واضحة وتمرداً على الحق بمحض التقليد والعصبية، واتهامه أئمة الشيعة أنهم أطلقوا لشيعتهم العنان بالأخذ بالتقية ما هو إلاّ افتراء واضح وكذب صريح اجترحه المذكور على أئمة الهدى ومصابيح الدجى، فالشيعة مجمعة على عدم جواز العمل بالتقية في غير حالات الضرر المتوجه على الأنفس والأعراض.

شبهة قويّة:

قلتم إن الشيعة ينكرون البداء المستحيل عليه تعالى ولكن ماذا تفعلون بما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

«ما بدا لله بداءً أعظم من بداءٍ له في إسماعيل ابني»[١].

والجواب:

أولاً: إن هذا الخبر من الآحاد التي لا تصلح لمعارضة أخبار كثيرة نافية للبداء المستحيل عليه تعالى، والخبر الواحد الذي ليس ثمّة قرينة تثبت فحواه، لا سيما في باب الاعتقاديات لا يفيد علماً ولا عملاً.

ثانياً: إنّ هذا الخبر منقول من كتاب زيد النرسي وهو مختلف فيه عند علماء الرجال ولم يثبت صحة اعتبار الكتاب عندهم لما فيه من أمور تنكره الإمامية كنزوله تعالى إلى السماء الدنيا " تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً ".

ثالثاً: على فرض صحة الحديث المزبور فمعناه: أنّ الإمامة في علمه تعالى هي للإمام موسى الكاظم عليه السلام ولكنه تعالى أمر بإخفاء هذا الأمر لأحد أمرين:

---

[٢] بحار الأنوار: ج٤، ص١٢٤؛ نقلاً عن النهاية لإبن الأثير.

[١] بحار الأنوار: ج٤، ص١٢٢ ح٦٩.

إما خوفاً عليه من بني أميّة وبني العبّاس فاقتضت المصلحة أن تتوجه الأنظار نحو إسماعيل من أجل حفظ الإمام الكاظم عليه السلام من الأخطار المحدقة به.

وإما لأنَّ البعضَ كان يعتقد بأنّ الإمامة لا تكون إلاّ للولد الأكبر، فلمّا توفي إسماعيل في حياة أبيه ظهر أنه ليس بإمام من الله سبحانه، فأظهر بموته بطلان ما كان يظنه أو يعتقده بعض الناس بأنه الإمام دون مولانا الكاظم عليه السلام.

رابعاً: إن هذه الرواية منافية لما استفاض في الأخبار بين الفريقين من أن النبي صلى الله عليه وآله قد نصّ على خلفائه الاثني عشر واحداً بعد واحد بأسمائهم وأنّ جبرائيل عليه السلام نزل بصحيفة من السماء فيها أسماؤهم واحداً بعد واحد فكيف تصحّ هذه الرواية؟ وما حملة التشنيع على الشيعة الإمامية بالأكاذيب والافتراءات إلاّ لأنهم أتباع العترة الطاهرة عليهم السلام التي أمر الله سبحانه باتباعها، ومن المشنعين علينا في القرن العشرين صاحب كتاب "بذل المجهود في مشابهة الرافضة لليهود"؛ حيث تجرأ على الله ورسوله وأوليائه عليهم السلام بإفتراءاته على الإمامية بهتاناً وزوراً، وما تهكُّم هذا الكاذب المنافق سوى أراجيف أوحى بها إليه ساداته من علماء مذهبه الحنبلي المعروف بعدائه للشيعة منذ اعتدائهم على مقام الإمامين الكاظمين عليهما السلام في بغداد أيام الشيخ المفيد إلى يومنا هذا حيث اعتدوا على مقام الإمامين العسكريين عليهما السلام في سامراء مرتين بتاريخ ٢٣محرم الحرام عام ١٤٢٧هـ، والثانية كانت بتاريخ ٢٧ جمادى الأولى ١٤٢٨ هـ على أيدي الحنابلة الخبثاء المنضوين في تنظيم القاعدة/فرع العراق، فصاحب كتاب "بذل المجهود في مشابهة الرافضة لليهود" هو من نفس الفرقة الحنبلية التي عُرِفَتْ بعدائها للشيعة على وجه الخصوص، ولغيرهم من بقيّة الفِرَق بشكلٍ عامٍّ، فويلٌ له مما كتبت يداه، وويل له من عذاب يوم عظيم، ونفوّض أمورنا الى الله، إن الله بصير بالعباد. ﴿**وليحملنّ أثقالهم وأثقالاً مع أثقالهم وليسألُنّ يوم القيامة عمّا كانوا يفترون**﴾ [العنكبوت:١٤] ﴿**وإبراهيم إذ قال لقومه اعبدوا الله واتّقوه ذلكم خيرٌ لكم إنْ كنتم تعلمون، إنّما تعبدون من دون الله أوثاناً وتخلُقُون إفكاً إنّ الّذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقاً فابتغوا عند الله الرّزق واعبدوه واشكروا له إليه تُرْجَعون**﴾ [العنكبوت:١٧.١٨] ﴿**وسيعلم الّذين ظلموا أيَّ منقَلَبٍ ينقلبون**﴾ [الشّعراء:٢٢٨].

النقطة الرابعة: الحكمة من البداء:

للبداء حكم كثيرة منها:

(**أوّلاً**): « أن يراد من تشريعه أنه سبحانه أراد من خلقه أن يعيشوا الجهل بالحوادث المستقبلية ليقوموا بواجب حياتهم بهداية من الأسباب العادية، وليكونوا دائماً بين حالتي الخوف والرجاء، وظهور الحوادث المستقبلية بتمام ظهورها يفسد هذه الغاية الإلهية، لذا قال مولانا الإمام زين العابدين عليه السلام: لولا آية في كتاب الله لحدثتكم بما كان وبما يكون إلى يوم القيامة وهي قوله تعالى: ﴿**يمحوا الله ما يشاء ويُثبِتُ وعنده أمّ الكتاب**﴾.

فسبب الكف عن التحديث هو ما ذكرناه آنفاً لا الخوف من أن يكذّبه الله فإنه مأمون منه.

(**ثانياً**): إنّ القول بالبداء يترتّب عليه أثر تربوي كبير هو بعث الرجاء والأمل في القلوب فيحثهم ذلك على العمل الدؤوب الجاد، فإنكار البداء الصحيح والالتزام بنقيضه يترتب عليه اليأس والقنوط وهذا مما لا يرتضيه المولى جل وعلا.

(**ثالثاً**): كون البداء رداً على اليهود الذين يقولون: إن الله تعالى قد فرغ من الأمر وردّاً على بعض المعتزلة القائلين بأن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن ولم يتقدم خلق آدم على خلق أولاده، والتقدم إنما يقع في ظهورها لا في حدوثها ووجودها. ورداً على الفلاسفة القائلين بالعقول والنفوس الفلكية وبأن الله تعالى لم يؤثر حقيقة إلاّ في العقل الأول فهم يعزلونه تعالى عن ملكه وهذا شبيه بمقالة المفوضة الذين يعتقدون بأنَّ الله تعالى فوّض أعمال العباد إلى أنفسهم وهو في شغل عنهم تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً وما قدروه حقّ قدره، فردّ الله تعالى على كلا الطائفتين بقوله عزّ اسمه: ﴿**كلّ يوم هو في شأن**﴾ [الرحمان: ٣٠].

(**رابعاً**): ليرتبط العباد بواجب الوجود عن طريق التضرّع والدعاء والذلّة والمسكنة أمامه سبحانه، ولولا أنه تعالى كل يوم في شأن من إعدام وإحداث آخر، إماتة شخص وإحياء آخر إلى غير ذلك لتركوا التضرّع إلى الله تعالى ومسألته وطاعته والتقرّب إليه بما يصلح أمورهم.

(**خامساً**): ليطلع ملائكته العظام الكاتبين في اللوح المحفوظ والمطلعين على لطفه تعالى بعباده وإيصالهم في الدنيا إلى ما يستحقونه فيزدادوا به معرفة.

(**سادساً**): ليعلم عباده بأخبار رسله وحججه عليهم السَّلام أن لأفعالهم الحسنة مثل هذه التأثيرات في صلاح أمورهم ولأعمالهم السيئة تأثيراً في فسادها فيكون داعياً لهم إلى الخيرات صارفاً لهم عن السيئات.

(**سابعاً**): أن يكون تشديداً على العباد في التكليف وتسبيباً لمزيد الأجر لهم كما في سائر ما يبتلي الله تعالى عباده من التكاليف الشاقّة، لأنّه عزّ اسمه إذا أخبر عباده على لسان أنبيائه وأوليائه من كتاب المحو والإثبات بأمر ثم أخبروا بخلافه يجب على العباد الإذعان بالحكم الثاني وترك الحكم الأول كما في قضايا النسخ وما شابه ذلك وهذا كاف لمزيد الثواب والأجر.

(**ثامناً**): إنّ تكون أخبار البداء مسلِّية لغموم وهموم المنتظرين لفرج أولياء الله وغلبة الحق وأهله كما روي في قصة النبي نوح عليه السلام حين أُخبر بهلاك القوم ثم أخبر ذلك مراراً. وكما روي في فرج أئمة أهل البيت عليهم السَّلام وغلبتهم، لأنهم عليهم السَّلام لو كانوا أخبروا الشيعة في أول ابتلائهم باستيلاء المخالفين وشدّة محنتهم أنه ليس فرجهم إلاّ بعد ألف سنة ليئسوا ورجعوا عن الدين، ولكنهم أخبروا شيعتهم بتعجيل الفرج، وربما أخبروهم بأنه يمكن أن يحصل الفرج في بعض الأزمنة القريبة ليثبتوا على الدين ويثابوا بانتظار الفرج. هذه أهم الوجوه في حكمة البداء فظهر بذلك أهمية وتأثير لوح المحو والإثبات في حصول بعض الأعمال خيرها وشرّها.

النقطة الخامسة: أقوال علماء الإمامية في مسألة البداء:

١ . قال الشيخ المفيد رحمه الله:

قول الإمامية في البداء طريقه السمع دون العقل، وقد جاءت الأخبار به عن أئمة الهدى عليهم السَّلام، والأصل في البداء هو الظهور، قال الله تعالى: ﴿**وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون**﴾ [الزمر:٤٨]، يعني به ظهر لهم من أفعال الله تعالى بهم ما لم يكن في حسبانهم وتقديرهم وقال: ﴿**وبدا لهم سيّئات ما كسبوا وما حاق بهم**﴾ [الزمر:٤٩] يعني ظهر لهم جزاء كسبهم وبان لهم ذلك، وتقول العرب قد بدا لفلان عمل حسن وبدا له

كلام فصيح كما يقولون بدا من فلان كذا فيجعلون اللام قائمة مقامه، فالمعنى في قول الإمامية، بدا لله في كذا أي ظهر له فيه ومعنى ظهر فيه أي ظهر منه، وليس المراد منه تعقب الرأي ووضوح أمر كان قد خفي عنه وجميع أفعاله تعالى الظاهرة في خلقه بعد أن لم تكن فهي معلومة فيما لم ينزل، وإنما يوصف منها بالبداء ما لم يكن في الاحتساب ظهوره ولا في غالب الظن وقوعه، فأما ما علم كونه وغلب في الظن حصوله فلا يستعمل فيه البداء، وقول أبي عبد الله عليه السلام:ما بدا لله في شيء كما بدا له في إسماعيل، فإنما أراد به ما ظهر من الله تعالى فيه من دفاع القتل عنه وقد كان مخوفاً عليه من ذلك مظنوناً به فلطف له في دفعه عنه وقد جاء الخبر بذلك عن الصادق عليه السلام فروي عنه أنه قال: كان القتل قد كُتب على إسماعيل مرتين فسألت الله في دفعه عنه فدفعه، وقد يكون الشيء مكتوباً بشرط فيتغير الحال فيه قال الله تعالى: ﴿**ثمّ قضى أجَلاً وأجَلٌ مسمّىً عنده**﴾.

فتبين أن الآجال على ضربين:

ضرب منها مشترط فيه الزيادة والنقصان ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿**وما يُعَمَّرُ من معمَّر ولا يُنقَصُ من عمره إلاّ في كتاب**﴾ [فاطر:١٢] وقوله تعالى: ﴿**ولو أنّ أهل القرى آمنوا واتّقوا لفتحنا عليهم بركات من السّماء والأرض**﴾ [الأعراف:٩٧]، فبيَّن أن آجالهم كانت مشترطة في الامتداد بالبر والانقطاع بالفسوق، وقال تعالى فيما خبَّر به عن نوح عليه السلام في خطابه لقومه ﴿**استغفروا ربّكم إنّه كان غفّاراً، يرسل السّماء عليكم مدراراً**﴾ [نوح:١١-١٢]، فاشترط لهم في مدّ الأجل وسبوغ النعم الاستغفار فلمّا لم يفعلوه قطع آجالهم وبتر أعمارهم واستأصلهم بالعذاب، فالبداء من الله تعالى يختص بما كان مشترطاً في التقدير وليس هو الانتقال من عزيمة إلى عزيمة ولا من تعقب الرأي، تعالى الله عمّا يقول المبطلون علوّاً كثيراً وقد قال بعض أصحابنا إن لفظ البداء أطلق في أصل اللغة على تعقب الرأي والانتقال من عزيمة إلى عزيمة، وإنما أطلق على الله تعالى على وجه الاستعارة كما يطلق عليه الغضب والرضا مجازاً، وإن هذا القول لم يضر بالمذهب إذ المجاز من القول يطلق على الله تعالى فيما ورد به السمع، وقد ورد السمع بالبداء على ما بيّنا الخ..."[1] .

---

[1] شرح عقائد الصدوق:ص١٩٩-٢٠٠ ط. تبريز، وج٥ ص٦٥ من مجموعة الشيخ المفيد.

٢ . قال الشيخ الصدوق رحمه الله:

"ليس البداء كما يظن جهّال الناس بأنه بداء «ندامة تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً»، ولكن يجب علينا أن نقرّ لله عز وجل بأن له البداء، معناه أن له أن يبدأ بشيء من خلقه فيخلقه قبل شيء ثم يعدم ذلك الشيء، ويبدأ بخلق غيره أو يأمر بأمر ثم ينهى عن مثله أو ينهى عن شيء ثم يأمر بمثل ما نهى عنه، وذلك مثل نسخ الشرائع وتحويل القبلة وعدة المتوفى عنها زوجها، ولا يأمر الله عباده بأمر في وقت ما إلاّ وهو يعلم أن الصلاح لهم في ذلك الوقت في أن يأمرهم بذلك الخ.." [٢] .

٣ . قال الشيخ الطوسي:

"البداء حقيقة في اللغة هو الظهور ولذلك يقال: بدا لنا سور المدينة وبدا لنا وجه الرأي وقال تعالى: ﴿**وبدا لهم سيّئات ما عملوا**﴾ [الجاثية:٣٤] ﴿**وبدا لهم سيّئات ما كسبوا**﴾ [الزمر:٤٩].

ويراد بذلك كلّه «ظهر» وقد يستعمل ذلك في العلم بالشيء بعد أنْ لم يكن حاصلاً وكذلك في الظن، فأما إذا أضيفت هذه اللفظة إلى الله تعالى فمنه ما يجوز إطلاقه عليه ومنه ما لا يجوز، فأما ما يجوز من ذلك فهو ما أفاد النسخ بعينه ويكون إطلاق ذلك عليه ضرباً من التوسع وعلى هذا يحمل جميع ما ورد عن الصادقين عليهم السَّلام من الأخبار المتضمنة لإضافة البداء إلى الله تعالى دون ما لا يجوز عليه من حصول العلم بعد أن لم يكن الخ.." [١] .



[٢] التوحيد:ص٣٣٥.

[١] الطوسي، العدّة في الأصول:ج٢، ص٢٩. وهامش البحار:ج٤، ص١٢٥.

الباب الثامن

عقيدتنا في أحكام الدين

قال المصنف المظفر رحمه الله:

«نعتقد أنه تعالى جعل أحكامه من الواجبات والمحرّمات وغيرهما طبقاً لمصالح العباد في نفس أفعالهم. فما فيه المصلحة الملزمة جعله واجباً، وما فيه المفسدة البالغة نهى عنه، وما فيه مصلحة راجحة ندبنا إليه.. وهكذا في باقي الأحكام، وهذا من عدله ولطفه بعباده. ولا بد أن يكون له في كل واقعة حكم، ولا يخلو شيء من الأشياء من حكم واقعي لله فيه وان انسد علينا طريق علمه ونقول أيضاً أنه من القبيح أن يأمر بما فيه المفسدة أو ينهي عمّا فيه المصلحة، غير أن بعض الفرق من المسلمين يقولون: إن القبيح ما نهى الله تعالى عنه والحسن ما أمر به، فليس في نفس الأفعال مصالح أو مفاسد ذاتية ولا حُسن أو قبح ذاتيان.

وهذا قول مخالف للضرورة العقليّة، كما أنهم جوَّزوا أن يفعل الله تعالى القبيح فيأمر بما فيه المفسدة أو ينهى عمّا فيه المصلحة. وقد تقدم أن هذا القول فيه مجازفة عظيمة، وذلك لاستلزامه نسبة الجهل أو العجز إليه سبحانه وتعالى علوّاً كبيراً.

والخلاصة: إنّ الصحيح في الاعتقاد أن نقول: أنه تعالى لا مصلحة له ولا منفعة في تكاليفنا بالواجبات ونهينا عن فعل ما حرّمه، بل المصلحة والمنفعة ترجع لنا في جميع التكاليف، ولا معنى لنفي المصالح والمفاسد في الأفعال المأمور بها والمنهيّ عنها، فإنّه تعالى لا يأمر عبثاً ولا ينهي جزافاً وهو الغنيّ عن عباده».

❖ ❖ ❖

قسّم العلامة المظفر  بحثه في هذا الباب إلى نقطتين:

الأولى: إن كل حادثة أو واقعة تُبتلى بها الأمة لها حكم شرعي.

الثاني: إن التكاليف معلّلة بالأغراض.

أما النقطة الأولى: فيستدل عليها من الكتاب:

١ . قوله تعالى: ﴿**ونزّلنا عليك الكتاب تبييناً لكلّ شيء**﴾ [النحل: ٩٠].

«فكل» من أدوات العموم فما من شيء إلاّ وله حكم في كتابه المجيد وإدراكه بحسب إشراق القلوب وتنوير العقول والاتكال عليه تعالى والغوص في كلمات أهل البيت عليهم السلام الذين هم ألسنة الكتاب المبين.

٢ . قوله تعالى﴿**وإذا جاءهم أمرٌ من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردّوه إلى الرّسول وإلى أولي الأمر منهم لَعَلِمَهُ الّذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتّبعتم الشّيطان إلاّ قليلاً**﴾ [النّساء: ٨٤].

فما من أمر أو موضوع في حالتي العسر أو اليسر أو الشدة والضيق وفي كل حال إلاّ وله حكم مترتب عليه، وهذا الحكم موجود في كتاب الله تعالى يعلمه الرسول وعترته الطاهرة ومن دونهم ممن تمسك بذيلهم واقتبس من وهجهم، وإذا وُجدَ فقيه يفتي بالاحتياط أو لا

رأي له في مسألة معيّنة فلا يعني هذا أنه لا حكم لها في الكتاب أو السنة وإنما لم يصل إليه فهم الفقيه وفراسته. فتأمل.

ومن السنة المطهرة:

١ . عن مسعدة بن صدقة عن الإمام أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «أيها الناس إن الله تبارك وتعالى أرسل إليكم الرسول (صلى الله عليه وآله) وأنزل إليه الكتاب بالحقّ وأنتم أمّيّون عن الكتاب ومن أنزله، وعن الرسول ومن أرسله على حين فترة من الرسل. وطول هجعة من الأمم وانبساط من الجهل...»، إلى أن قال (عليه السلام): «ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق لكم أخبركم عنه، ان فيه علم ما مضى وعلم ما يأتي إلى يوم القيامة، وحكم ما بينكم وبيان ما أصبحتم فيه تختلفون فلو سألتموني عنه لعلّمتكم[١].

٢ . محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن ابن فضال، عن ثعلبة بن ميمون، عمّن حدّثه عن المعلّى بن خنيس قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصلٌ في كتاب الله عزّ وجلّ ولكن لا تبلغه عقول الرجال[١].

والمراد من «لا تبلغه عقول الرجال» أن كل الأحكام موجودة، يهتدي إليها من وفّقه الله سبحانه وإلاّ فهي موجودة يعلمها الذين يعرفون الكتاب كما يعرفون أبناءهم، فعقول الرجال متفاوتة بحسب تفاوت المدارك والدرجات العلمية والروحية.

٣ . عن عبد الأعلى بن أعين قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: قد ولدني رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأنا أعلم كتاب الله وفيه بدء الخلْق، وما هو كائن إلى يوم القيامة، وفيه خبر السّماء وخبر الأرض، وخبر الجنّة وخبر النار، وخبر ما كان وما هو كائن، أعلم ذلك كما أنظر إلى كفّي، إنّ الله يقول: ﴿**ونزّل عليك الكتاب تبييناً لكلّ شيء**﴾[٢].

---

[١] أصول الكافي: ج١، ص٦٠.

[١] أصول الكافي: ج١، ص٦١ ح٦.

[٢] أصول الكافي: ج١، ص٦١ ح٧.

٤ . وعن مرازم عن الإمام أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء، حتى والله ما ترك شيئاً يحتاج إليه العباد، حتى لا يستطيع عبد أن يقول: لو كان هذا أُنزل في القرآن؟ إلاّ وقد أنزله الله فيه [٣] .

٥ . وعن سليمان بن هارون قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: ما خلق الله حلالاً ولا حراماً إلاّ وله حدّ كحدّ الدار فما كان من الطريق فهو من الطريق، وما كان من الدار فهو من الدار، حتى أرش الخدش فما سواه، والجلدة ونصف الجلدة [٤] .

٦ . وعن حمّاد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ما من شيء إلاّ وفيه كتاب أو سُنّة [٥] .

إلى غيرها من النصوص الواضحة والصريحة، إضافة إلى أن ضرورة العقل حاكمة على كل دين لا يلبّي حاجات أتباعه ومريديه هو ناقصٌ، وحيث إن الإسلام دين متكامل بقوانينه ودساتيره ونظمه وأحكامه فهو ناسخٌ لكل الشرائع المتقدمة عليه، فبحكم هذا كله لا بُدّ أن يكون الإسلام حاضراً للجواب عن كل مسألةٍ، وأن يُعطي لكل شبهة حلاًّ، ولكل واقعة حكماً وإلاّ اعتُبر ناقصاً بحاجة إلى من يكمله فيكون منسوخاً لا ناسخاً ومحكوماً لا حاكماً، ومحتاجاً لا غنياً.

وفي هذه النقطة لا بُدَّ من توضيح أمرين:

الأمر الأول: ماهية الحكم:

إن الحكم هو الاعتبار الشرعي المتعلق بأفعال المكلّفين، وهو حاجة ملحّة لتعيين الوظيفة السلوكية للفرد والجماعة لئلا ينغمر كلياً بمشتهيات الطبيعة ناسياً لذكره تعالى والفوز بلقائه.

وبعبارة: الحكم هو التقنين الصادر منه تعالى لتنظيم حياة البشر، وقد تنبّه الإنسان إلى نوع تحقق من هذا القبيل في الوظائف المولوية والحقوق الدائرة بين الناس، فإنّ الموالي والرؤساء إذا أمروا بشيء فكأنما يعقدون التكليف على المأمورين ويقيدونهم به عقداً لا يقبل الحل وتقييداً لايسعهم معه الانطلاق، وكذلك مالك سلعة معيّنة أو ذو حقٍّ معين كأنّ بينه وبين

---

[٣] أصول الكافي: ج١، ص٥٩ ح١.

[٤] أصول الكافي: ج١، ص٥٩ ح٣.

[٥] أصول الكافي: ج١، ص٥٩ ح٤.

سلعته نوع التئام واتصال بحيث يمنع أن يتخلل غيره بينه وبين سلعته بالتصرف فيها، فلو نازعه أحدٌ ما عليها ليتملّكها كأنْ يدعيها لنفسه دون صاحبها الأصلي، فهو بعمله يكون قد استوهن هذا العقد والإحكام لأنّ الحكم لغة العلم والفقه والقضاء بالعدل، فالحكم يولّد هذه الأمور الثلاثة بحيث يربط المكلّفين المتمسكين به من أنْ يسترسلوا بمشتهياتهم كيفما كان، لذا فالحكم منه الحكمة وهي علم يرفع الإنسان عن فعل القبيح مستعار من حكمة اللجام وهي ما أحاط بحنك الدابة يمنعها الخروج.

فبذا يُعْرَف أن الحكم هو قيد يمنع الإنسان من الانفلات والاسترسال في الشهوة، لذا ترى كل العقلاء يسنّون أحكاماً وضعية يقيّدون بها الإطلاق في تصرفاتهم التي ربما تؤدي إلى اختلالٍ في نظم حياتهم ومعاشهم، لذا لا تخلو أمةٌ من تقييد نفسها بقوانين معيّنة حذراً من الانفلات والاختلال، لتكون أمةً منظّمة العلائق والسُنَنْ، وهذا أمر فطري جرى عليه المخلوق الأرضي، فالمتدبر بتصرفات بعض الحشرات يرى بوضوح العلاقة الغريزية المستحكمة فيما بينها، فالنمل مثلاً بخططه الهندسية الرائعة في كيفية سيره بانتظام وقانون محكم تجعل الفرد مدهوشاً، وكذا ما نعلمه عن النحل حيث تحكمهم علاقات وقوانين خلاّقة يسيرون على وفقها بما هداهم الله تعالى من الفهم والإدراك كلٌ بحسبه.

وقس عليه الأحكام المنظّمة الدائرة بين الطيور حيث تبهر العقول والألباب.

الأمر الثاني: هل الحكم منحصر به تعالى؟.

قد قلنا ان الحكم هو التقنين والتشريع الصادر منه تعالى إلى العباد وهذا بالنظر الأولي وبالأصالة منحصر به تعالى إذ لا يحق لأي كان أن يشرّع للبشرية قوانين تسير على وفقها إذ لا نجد بين كل الأقوام التي سنّتْ لمجتمعاتها قوانين اتفقت فيما بينها على حكم أو قانون واحدٍ، بل إنك تجد التفاوت والتهافت في قانون كل بلد يختلف عن قوانين البلد الآخر، مما يجعل من القانون أو الحكم مجرّد أداةٍ للحكّام يلعبون به كما يشاؤون بل الحكم أو القانون الذي يحفظ أفراده هو القانون النازل من عند علاّم الغيوب فتكون البشرية كلها على نسقٍ واحدٍ في أحكامها وقوانينها مما يجعل من الأفراد في كل عصر ومَصْر أمةً واحدة يعبدونه لا يشركون به شيئاً.

والتدبّر في كلامه تعالى يدفع بنا أن نعتقد أن القرآن يرى أن الحكم مختص به تعالى وليس لأحدٍ من خلقه أن يبادر إلى تشريع حكم ووضعه في المجتمع الإنساني قال تعالى الله تعالى: ﴿**إنِ الحكم إلاّ لله**﴾ [يوسف:٤١]، والحكم لا بُدّ أن يكون جارياً على مقتضى الخلقة والفطرة قال تعالى: ﴿**فأقم وجهك للدّين حنيفاً فِطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لكلمات الله ذلك الدّين القيّم**﴾ [الروم:٣١].

وذلك لأنه سبحانه لم يخلق الخلق عبثاً ﴿**أفحسبتم أنَّما خلقناكم عبثاً**﴾ [المؤمنون:١١٦] بل خلقهم لأغراض إلهية وغايات كمالية يتوجهون إليها بحسب فطرتهم، ويسيرون إليها بحسب ما جهّزهم به من الأسباب والأدوات وهداهم إليه من السبيل الميسّر لهم قال تعالى: ﴿**ثمّ السبيل يسّره**﴾ [عبس:٢١].

فالذي يتعيّن للإنسان من الأحكام والسُنن هو الذي يدعوه إليه الكون العالمي الذي هو جزء حقير منه، وقد جهّز وجوده بما يسوقه إليه من مرحلة الكمال، فهذا الكون العام المرتبطة بعض أجزائه ببعض، هو مركب إرادة الله تعالى والحامل للشريعة الفطرية الإنسانية.

فالدين الحق هو حكم الله تعالى وما وراءه من حكم يُعدّ باطلاً لا يسوق الإنسان إلاّ إلى الشقاء والهلاك ولا يهديه إلاّ إلى عذاب السعير.

ومن هنا يقال: إنّ الحكم لما كان لله سبحانه وحده كان كل حكم دائر بين الناس إما حكماً حقيقةً مأخوذاً من لدنه بوحي أو رسالة، وإما حكماً مفترى عليه تعالى ولا ثالث للقسمين، لذا قال سبحانه: ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾ [المائدة:٤٥] وقد أجاز الله تعالى لأنبيائه أن يسنّوا أحكاماً بإذنه تعالى وهذه الأحكام نوع قضاء وهو من المناصب الإلهية التي أكرمهم الله تعالى بها قال تعالى: ﴿**فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتّبع أهواءهم عمّا جاءَك من الحقّ**﴾ [المائدة:٤٩].

وقال أيضاً: ﴿**أولئك الّذين آتيناهم الكتاب والحكم**﴾ [الأنعام:٩٠] وقد ذكرت لنا النصوص عن عترة آل الرسول عليهم السلام أن الله تعالى فوّض نبيّه في تشريع بعض الأحكام التشريعية كما مرَّ سابقاً فلاحظ.

وتشريع الأحكام وإن كان لله تعالى أصالةً لكنه تعالى جعله لبعض أوليائه تبعاً، والحكم أو التكليف مما يقتضي لطفه ورحمته، هذا مع ما في الأفعال من المصالح والمفاسد ولا يمكن

للإنسان السلوك نحو الكمال إلا بتكليفٍ به تُقيّد نزواته وغرائزه مما يجعلها مصفّاة غاية التصفية ومعتدلة غاية الاعتدال، فالإخلال حينئذٍ بهذا التكليف ينافي اللطف والرحمة والحكمة، كما أن الحكم الجزافي ينافي حكمة جاعله لأنه عبث يتنزه عنه الباري عزّ وجلّ.

النقطة الثانية:

ذهب الشيعة وتبعهم المعتزلة إلى أنه سبحانه يفعل لغرضٍ ولا يشرّع حكماً من دون فائدة أي أنه لا يفعل فعلاً إلاّ لأمرٍ لا يخلو فعله عن غرض هو الداعي إلى ذلك الفعل وإلاّ لزم الترجيح بلا مُرجح وهو محال [(١)] .

وذهب الأشاعرة: إلى أن أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالأغراض والمقاصد.

وقد استدلّ الشيعة على كون أفعاله معلّلة بالأغراض: ان كل فعلٍ لا يقع لغرضٍ فهو عبث، والعبث قبيحٌ هو منَزّه عنه سبحانه ويستحيل صدوره منه.

واستدلّ الأشاعرة على أن أفعاله غير معلّلة بالأغراض.

إن كل فاعل لغرض وقصدٍ فإنه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض، والله سبحانه يستحيل عليه النقصان [(١)] .

يجاب عليه:

أولاً: إن النقص يُعدّ مستحيلاً عليه تعالى لو كان الغرض والنَّفع راجعين إليه تعالى، أما إذا كان الغرض عائداً إلى غيره فلا، بل الغرض يعود إلى مصلحة العبد ونظام الموجودات بما يرجع نفعه إلى المكلّفين المحتاجين إلى غناه تعالى، فيكون الغرض كمالاً للفعل ودليلاً على كمال ذات الفاعل لأنه يشهد بحكمته وإحسانه، ولو فعل لا لغرض لكان ناقصاً عابثاً وهو تعالى منزّه عن ذلك ﴿**وما خلقنا السّناء وما بينهما لاعبين**﴾ [الأنبياء:١٧].

﴿**وما خلقنا السّماوات والأرض وما بينهما لاعبين، ما خلقناهما إلاّ بالحقّ ولكن! أكثرهم لا يعلمون** ﴾ [الدخان:٣٩.٤٠].

---

(١) المتكلم البارع قيم البحراني، قواعد المرام في عام الكلام:ص١١٠. ونهاية الحكمة:ص١٦٣.

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير:ج٢٢، ص١٥٥-١٥٦، سورة الأنبياء، ذيل تفسيره لقوله تعالى: ﴿**لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون**﴾ والمواقف/٢٣١.

﴿الّذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكّرون في خلق السّماوات والأرض ربّناما خلقتَ هذا باطلاً سبحانك فقِنَا عذاب النّار﴾ [آل عمران:١٩٢].

وبعبارةٍ أخرى: إنّ الأشاعرة خلطوا بين الغرض الراجع إلى الفاعل، والغرض الراجع إلى فعله، فالاستكمال موجود في الأوّل دون الثاني، والشيعة والمعتزلة معهم القائلون بكون أفعاله تعالى معلّلة بالغايات والأغراض والدّواعي والمصالح إنّما يعنون بها الثاني دون الأوّل، والغرض بالمعنى الأول ينافي كونه غنياً بالذات والصفات، وغنياً في الأفعال، والغرض بالمعنى الذاني يوجب خروج فعله عن كونه عبثاً ولغواً.

ثانياً: يلزم على مقالتهم أن لا يكون الله سبحانه محسناً إلى العباد ولا منعماً عليهم ولا راضياً عنهم ولا كريماً في حق عباده، فصفاته المذكورة من الإنعام والرضا والكرم كلها صفات حقيقية لا مجازية وذلك لأن الإحسان إنما يصدق لو فعل المحسن نفعاً لغرض الإحسان إلى المنتفع، فلو فعله لغير ذلك لم يكن محسناً ولهذا لا يوصَفُ مطعم الدابة لتسمن حتى يذبحها بأنه محسن إليها أو منعم عليها بالرحمة لأنّ التعطف والشفقة إنما يثبتان مع قصد الإحسان إلى الغير لأجل نفسه لا لغرض آخر يرجع إليه سبحانه.

ثالثاً: تستدعي مقالتهم تلك أن تكون جميع المنافع التي جعلها سبحانه منوطة بأشياء غير مقصودة ولا مطلوبة لله تعالى بل يكون قد خلقها عبثاً، فلا يكون خلقه لأعضاء الإنسان لفائدة وكذا إعطاء الحيوان بل تكون بزعمهم عبثاً في عبث تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

رابعاً: يلزم من مقالتهم إبطال النبوات بأسرها وعدم الجزم بصدق أحدٍ منهم بل يحصل الجزم بكذبهم أجمعين لأنّ النبوة تتم بمقدمتين.

الأولى: إن الله تعالى خلق المعجزة على يد مدّعي النبوة لغرض التصديق.

الثانية: إنّ كل من صدّقه الله تعالى فهو صادق.

ومع عدم القول بأحدهما لا يتم دليل النبوة فإنه تعالى لو خلق المعجزة لغير غرض التصديق لم تدل على صدق المدّعي، إذ لا فرق بين النبي وغيره فإنّ خَلْقَ المعجزة لو لم يكن لأجل التصديق لكان لكل أحدٍ أن يدّعي النبوة ويقول إنه تعالى صدّقني لأنه خلق هذه

المعجزة ويكون نسبة النبي وغيره إلى هذه المعجزة على السواء، ولأنه لو خلقها لا للتصديق لزم الإغراء بالجهل لأنه دالّ عليه، والإغراء بالجهل قبيح لا يصدر منه تعالى.

فإذا استحال عند الأشاعرة أن يفعل لغرض كيف يجوز للنبي هذه الدعوى؟!!

❖ ❖ ❖ ❖ ❖

الفصل الثاني

النبوّة

وفيه:

١. عقيدتنا في النبوة.

٢. النبوة لطف.

٣. عقيدتنا في معجزة الأنبياء.

٤. عقيدتنا في عصمة الأنبياء.

٥. عقيدتنا في صفات النبي.

٦. عقيدتنا في الأنبياء عليهم السلام وكتبهم.

٧. عقيدتنا في الإسلام.

٨. عقيدتنا في القرآن الكريم.

٩. طريقة إثبات الإسلام والشرائع السابقة.

الباب التاسع

عقيدتنا في النبوة

قال المصنف ﷺ:

نعتقد أن النبوة وظيفة إلهية وسفارة ربانية، يجعلها الله تعالى لمن ينتجبه ويختاره من عباده الصالحين وأوليائه الكاملين في إنسانيتهم، فيرسلهم إلى سائر الناس لغاية إرشادهم إلى ما فيه منافعهم ومصالحهم في الدنيا والآخرة، ولغرض تنزيههم وتزكيتهم من درن مساوىء الأخلاق ومفاسد العادات، وتعليمهم الحكمة والمعرفة وبيان طريق السعادة والخير، لتبلغ الإنسانية كمالها اللائق بها، فترتفع إلى درجاتها الرفيعة في الدارين. دار الدنيا ودار الآخرة.

ونعتقد أن قاعدة اللطف ـ على ما سيأتي معناها ـ توجب أن يبعث الخالق اللطيف بعباده رسله لهداية البشر وأداءِ الرسالة الإصلاحية وليكونوا سفراء الله وخلفائه كما نعتقد أنه

تعالى لم يجعل للناس حق تعيين النبي صَلَّىٰٱللَّٰهُعَلَيْهِوَآلِهِ أو ترشيحه أو انتخابه، وليس لهم الخيرة في ذلك، بل أمر كل ذلك بيده تعالى لأنه " أعلم حيث يجعل رسالته ".

وليس لهم أن يتحكموا فيمن يرسله هادياً ومبشراً ونذيراً، ولا أن يتحكموا فيما جاء به من أحكام وسنن وشريعة.



- **نبحث في النبوة من عدة جهات:**

الجهة الأولى: في معناها لغةً واصطلاحاً:

المعنى اللغوي: النبوة مأخوذة من «نبأ» وهو الخبر، والجمع «أنباء» ومنه يقال: وكالة الأنباء، ومكتب الأنباء أي الأخبار، ونبّأ وتنبئةً وتنبيئاً أي خبّره وأعلمه تقول: نبأتُ زيداً أي أعلمتُهُ والنبوة والنباوة هو كل ما ارتفع من الأرض أو الشيء، والنبيُّ بغير همزة على وزن فعيل هو المخبر عن الله عزّ اسمه، وأصله بهمزةٍ «نبيء» ثم تُركت الهمزة وذلك لأنّ نبيء بالهمزة بمعنى الخارج من مكانٍ إلى آخر لذا لما قال الإعرابي للرسول صَلَّىٰٱللَّٰهُعَلَيْهِوَآلِهِ: يا نبيء الله أنكر عليه وقال له: لا تنبز باسمي فإنما أنا نبيُّ الله. وفي رواية[١] قال: "لستُ بنبيء الله ولكني نبي الله".

والهمز في النبيء لغة رديئة لقلة استعمالها عند العرب، فالأفصح كون النبي من غير همز لأنه ليس كل منبأ يعدّ رفيع القدر والمحل كما في أخبار الفسّاق حيث لا اعتبار لإخباراتهم لتطرق الكذب فيها على الغير، لذا قد يكون إنكار النبي على الإعرابي لأجل النكتة التي أشرنا إليها.

---

[١] لسان العرب:مادّة "نبأ".

يتلخّص من ذلك أن للنبوة معنيين:

الأول: إن النبي هو المخبر عن الله تبارك وتعالى.

الثـاني: أن النـبي مشـتق مـن النبـاوة أي المرتفـع عـن الأرض بمعـنى المشـرف علـى سـائر الخلق.

المعنـى الاصـطلاحي: عَرَّف المتكلّمـون «النـبي» بأنـه الإنسـان المخـبر عنـه تعـالى بغـير واسطة أحدٍ من البشر [٢].

وفي التعريف قيدان:

الأول: «الإنسـان المخـبر» جنس يشـمل النبي وغيره، فبقيـد الإنسـان يخـرج الملـك لأنـه مخبرٌ أيضاً لكنه ليس إنساناً.

الثاني: «بغير واسـطة أحدٍ من البشـر» يخرج به الإمـام والعـالم فإنهمـا يخـبران عنـه تعـالى بواسطة بشرٍ هو النبي.

لكـن يرد على التعريف المذكور أنه أعـمّ من المدّعى وذلـك لشـموله للإمام عليه السلام الـذي يخبر عن الله تعالى بدون واسطة بشر كما هو حاصل عن طريق الإلهام والتحديث، فإنْ كان المـراد بـ «النـبي» مطلـق المخـبر عنـه تعـالى فـلا شـك أنـه شـامل للأئمـة المعصـومين وسـيدتنا الطاهرة فاطمة الزهراء لكونهم عليهم السَّلام محدثين وملهمين.

وإن كان المراد بـ «النبي» مَنْ أُلقي إليه الوحي التشريعي فإن ذلك مختص بجماعة معينين ولايشـمل الأئمة عليهـم السَّـلام لأن الوحي التشـريعي مختص بسـيدنا محمّـد دون العترة، ولعلّ المقصود من التعريف هو الثاني.

إشكال:

قلتم إن النبي هـو الموحى إليه فهـو بهذا مُرْسَل من قبله تعالى فلمـا لا يقـال إن كـل نـبي مُرَسْلٌ؟.

الجواب:

---

[٢] المقداد السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين:ص٢٩٥.

صحيح أن كل نبي موحى إليه يعتبر مرسلاً بالمعنى اللغوي بمعنى أن ما يستلهمه الموحى إليه من معلومات ومعارف إنما هي هبات مرسلة من قبله تعالى لصاحبها، لكنه بالمعنى الاصطلاحي ليس مرسلاً بشريعة يبسطها على الناس، بخلاف النبيّ فليس مأموراً بذلك.

فالأول: هو المبين للناس صلاح دينهم ودنياهم في حال طلبوا منه ذلك.

والثاني: هو الحامل للرسالة الخاصة يُتم بها الحجة على الناس أي يبلِّغها ويبيّنها للناس من دون أن يطلبوا منه ذلك، فمنزلة الرسالة هي إبلاغ الوحي ونشر أحكام الله وتربية الأفراد عن طريق التعليم والتوعية، فالرسول مكلّف بالسعي في دائرة مهمته لدعوة الناس إلى الله وتبليغ رسالته وبذل الجهد لتغيير فكري عقيدي في مجتمعه.

فبذا يُعْرَف أنه ليس كل نبي رسول بل العكس هو الصحيح فبينهما عموم وخصوص من وجه.

الجهة الثانية: في إمكان وقوع النبوة:

هنا نبحث في مقامين:

الأول: في إمكان وقوعها ثبوتاً. " واقعاً ".

الثاني: في إمكان وقوعها إثباتاً. " خارجاً ".

أما المقام الأول:

فلا شك أنها ممكنةٌ ثبوتاً لأنّ في تكليمه عزّ وجل مع الإنسان الكامل بواسطة أو بدون واسطة لا يلزم منه أحد المحالات العقلية كاجتماع النقيضين أو الضدين إذ إن تكلّمه تعالى مع الأنبياء ليس إلاّ إيجاد الكلام بالأشياء، وهذا غير مستحيل عليه تعالى إذ من المعلوم أنه لا يستلزم المحدودية لله عزّ وجل كالجسمية حتى يتناقض مع صرفيته وأحديته، فلا ريب في إمكان وقوعها لأن في إرسال الرسل وإنزال الكتب إتماماً الحجة على المكلّفين وسدّ العذر عليهم بعد أنْ كان محتجباً عنهم لا يلامسهم ولا يلامسوه، ورد عن مولانا الإمام الصادق عليهم السَّلام أنه قال للزنديق الذي سأله من أين أثبتَ الأنبياء والرسل؟ قال: إنّا لما أثبتنا أنّ لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنّا وعن جميع ما خَلق، وكان ذلك الصانع حكيماً متعالياً لم يجز أنْ يشاهده خلْقه، ولا يلامسوه، فيباشرهم ويباشروه ويحاجّهم ويحاجّوه، ثبت أنّ له سفراء في

خلقه، يعبّرون عنه إلى خلقه وعباده، ويدلّونهم على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم، فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه، المعبّرون عنه جلّ وعزّ، وهم الأنبياء عليهم السَّلام وصفوته من خلقه حكماء مؤدبين بالحكمة، مبعوثين بها [١].

المقام الثاني:

اتفق المليّون وأتباع الأديان وجماعة من الفلاسفة على إمكان وقوع النبوة خارجاً، ومنعته البراهمة المنتسبين إلى «براهم» حيث مهّد لهم نفي النبوات من الأساس، واستدلّوا على ذلك بوجوه أربعة [٢] هي:

الوجه الأول:

إنّ الذي يأتي به الرسول لم يخلُ من أحد أمرين إما أن يكون معقولاً وإما أن لا يكون معقولاً.

فإن كان معقولاً فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه فأي حاجةٍ لنا إلى الرسول؟

وإن لم يكن معقولاً فلا يكون مقبولاً، إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حدّ الإنسانية ودخول في حريم البهيمية.

يجاب عنه:

(**أوّلاً**): إنّ إتيان الأنبياء بما يوافق العقول يكون تأكيداً لحكم العقل أو إرشاداً له كقبح الظلم وضرورة شُكر المنعم ووجوب رد الوديعة، فهذه كلها أحكام عقلية ضرورية أكدها الأنبياء وفصّلوا ما أجمل منها، فمثلاً يحكم العقل بوجوب رد الوديعة لأصحابها، وهذا حكم عقلي كليٌّ، جاء الشرع المقدّس ففصّله وبيّن أحكامه ككيفية حفظها وضمانها في حال الإتلاف العمدي أو التقصير وما شابه ذلك.

(**ثانياً**): إنّ الأنبياء يأتون بأمور لا يصل أو يهتدي إليها العقل من دون استعانة بهم عليهم السَّلام ككثير من المعارف والعلوم التي تتحدث عن العوالم الخفية كالجنان والنيران

---

[١] أصول الكافي: ج١، ص١٨٦ ح١.

[٢] هذه الوجوه ذكرها الشهرستاني في الملل والنحل: ج٢، ص٢٥١.

والسماوات العليا التي زارها النبي ﷺ بواسطة البُراق، إضافةً إلى أن كثيراً من المسائل في نظامنا الكوني لا زالت غامضة على فطاحل علماء الطبيعة مما استدعى بعضهم أنْ يقول: «إن جهلنا أكثر من علمنا»، والشاهد على هذا اعترافهم وتسليمهم بالجاذبية الأرضيّة مع جهلهم بحقيقتها وماهيتها.

الوجه الثاني:

قد دلّ العقل على أنه سبحانه حكيمٌ، والحكيم لا يتعبّد الخلق إلاّ بما تدلّ عليه عقولهم، وقد دلّت الدلائل والبراهين على أنّ للعالم صانعاً عالماً قادراً حكيماً، وأنه أنعم على عباده نعماً توجب الشكر، فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا، وإذا عرفناه وشكرناه استوجبنا ثوابه، وإذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه، فما بالنا نتّبع بشراً مثلنا؟ فإنه إنْ كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلاً ظاهراً على كذبه.

يجاب عنه:

(**أوّلاً**): إنّ شكر المولى إنما يتم بالطريقة التي يريدها هو لنفسه لا بما يريدها العبد، فالله سبحانه أراد منا أنْ نشكره بالطرق التي دلّنا عليها السفراء والحجج، ولو خُلّي الإنسان وطبعه لشكره بالطريقة التي تحثه عليها رغبته وشهوته، فها هم عبدة الأصنام القدامى والجدد يتصورون أن عبادة الأصنام وتقديم القرابين لها نوع شُكر لله تعالى باعتبارها واسطة الفيض بينه تعالى وبينهم ﴿**والّذين اتّخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلاّ ليقرّبونا إلى الله زلفى**﴾ [الزمر: ٤].

(**ثانياً**): إنّ الفائدة من إرسال الأنبياء إنما هو ترشيد العقول الضالّة التي انحرفت عن مسارها فاستحقت العقاب والعذاب، فكثير من الأحكام العقلية تُحتَجب عن صاحبها نتيجة الانحراف السلوكي، فيأتي الشرع ويوقظها ويهديها إلى الصراط السّوي فتتذكر وترجع إلى حالتها الطبيعية السويّة.

(**ثالثاً**): لا يمكن تأطير وظائف الأنبياء بما ذكره البراهمة لأنّ الهدف الذي جاءوا من أجله أسمى من ذلك فهو يشمل كل ما يُسعد حياة البشر الفردية والاجتماعية.

الوجه الثالث:

قد دلّ العقل على أنّ للعالم صانعاً حكيماً، والحكيم لا يتعبّد الخلق بما يقبح في عقولهم وقد ورد في الأديان أمور مستقبحة عقلاً كالتوجه إلى بيت مخصوص في العبادة والطواف حوله والسعي ورمي الجمار والإحرام والتلبية وتقبيل الحجر وذبح الحيوان وتحريم ما يمكن أن يكون غذاءً للإنسان وتحليل ما ينقص من بنيته كل هذه الأشياء مخالفة للعقول.

يجاب عنه:

إنّ ما ذكروه من خلوّ هذه الأمور من المصلحة إنما تُعدُّ قبيحة عقلاً بناءً على المسلك الأشعري القائل بأنّ الأفعال الإلهية خالية من المصالح والمفاسد، أما على المسلك الإمامي فلا يتوجه عليه الإشكال المذكور لأنّ كل فعلٍ . بنظر الإمامية . لا يخلو من مصلحة أو مفسدة واقعية لم نطّلع عليها لقصور إدراكنا، نعم قد تُعلمنا الشريعة المقدّسة بعض أسرار أحكامها، لذا فالمتدبر بأسرار العبادات والمعاملات يرى بوضوح الكثير من الحقائق والمصالح أو المفاسد المترتّبة على الأحكام الشرعية فمثلاً التوجه إلى الكعبة المشرّفة التي هي عبارة عن أحجارٍ أمر الباري بالتوجه إليها تمحيصاً للعباد وإن كان الله عزّ وجلّ عالماً بهم فامتحانهم لا لجهل عنده بل لتظهر الحقائق الكامنة في نفوسهم.

إضافة لذلك فإنّ التوجه إلى الكعبة رمز الوحدة بين المسلمين المؤمنين بالولاء لأهل البيت عليهم السلام؛ بحيث يتطابق الظاهر العبادي الملكي، بالباطن الولائي الملكوتي، لكون الولاية باطن الملكوت، والطعبة ظاهر الملك، فلا بدّ للظاهر الملكي أنْ يكون طريقاً وحدوياً للنفوذ إلى الباطن الملكوتي، ولو تعددت وجهاتهم في أداء مراسمهم العبادية لسادت الفوضى فيهم ووقع الشقاق فيما بينهم في القطر الواحد فضلاً عن سائر الأقطار.

وكذا فلسفة السعي بين الصفا والمروة هو تجسيد لعمل تلك المرأة الصالحة "هاجر زوجة النبي إبراهيم عليه السلام" التي سعت سبع مرات بين جبلين طالبة الماء لوليدها إسماعيل الظمآن فشكر سبحانه سعيها حيث جعل مواطىء قدميها محلاً للعبادة.

وهكذا بقية المراسم العبادية فإنّ فيها الحكم والمصالح والعبر يعرفها من اطّلع على النصوص الدالّة عليها.

الوجه الرابع:

إنّ أكبر الكبائر في الرسالة اتباع رجلٍ هو مثلك في الصورة والنفس والعقل، يأكل مما تأكل ويشرب مما تشرب حتى تكون بالنسبة إليه كجمادٍ يتصرف فيك رفعاً ووضعاً أو كعبدٍ

أمام مولاه لا يقدر على شيء فهو مملوك لسيده، فإذا كان صاحب أي رسالة مثلك فأي تميّز له عليك، وأية فضيلة أوجبت استخدامك؟

والجواب:

صحيح أن الأنبياء والرُسل مثلنا في الصورة والجسم إلاّ أنهم يختلفون عن بقية البشر بمميزات وخصائص روحية ونفسية عالية جداً نتيجة ارتباطهم بالمبدأ الأعلى والفيض الأكمل، فهذا الاختلاف والتمايز بالخصائص يستدعي رفعهم على بقية البشر قال تعالى:

﴿**ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتّخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربّك خيرٌ ممّا يجمعون**﴾ [الزخرف:٣٣].

﴿**قالت لهم رسُلُهم إن نحن إلاّ بشرٌ مثلكم ولكن الله يمنّ على من يشاء من عباده...**﴾ [إبراهيم:١٢].

وأمّا قوله تعالى حاكياً عن نبيّه ﷺ:

﴿**قل إنّما أنا بشرٌ مثلكم يوحى إليّ إنّما إلهكم واحدٌ فاستقيموا إليه واستغفروه وويلٌ للمشركين**﴾ [فصلت:٧].

ليس المراد منه نفي الخصائص والمميزات التي كان يتمتع بها النبي وإنما المراد نفي ما كان يتوهمه المشركون من عدم كون الرسل بشراً لا يأكلون الطعام ولا يمشون في الأسواق قال تعالى حاكياً عنهم:

﴿**وقال الملأ من قومه الّذين كفروا وكذّبوا بلقاء الآخرة وأترفناهم في الحياة الدّنيا ما هذا إلاّ بشرٌ مثلكم يأكل ممّا تأكلون منه ويشرب ممّا تشربون**﴾ [المؤمنون:٣٤].

فقوله تعالى: ﴿**قل إنّما أنا بشرٌ مثلكم**﴾يفيد الاتحاد في البشرية حيث لا بدّ من وجود مسانخة بين المرسَل والمرسل إليه وأما ذيل الآية ﴿**يوحى إليَّ**﴾يفيد الخصيصة التي يفترق بها النبي عن غيره من سائر البشر.

وبعبارة: ان الآية تشير إلى أن النبي كغيره من البشر متحد معهم بالصورة إلاّ أنه يختلف عنهم بالجوهر أي الخصائص والمميزات وما شابه ذلك.

الجهة الثالثة: فوائد البعثة وحسنها:

اختلف الناس في حسنها وفوائدها، فذهب المسلمون وجميع أرباب الملل وجمع من الفلاسفة إلى حسن البعثة، ومنعت منه البراهمة كما تقدم، ويستدلّ على حسنها أنها قد اشتملت على فوائد وخَلَتْ عن المفاسد فكانت حسنة قطعاً، أما فوائدها فكثيرة أهمها:

الفائدة الأولى:

إن الأنبياء يبيّنون لنا ما يراد من العبادة كما أنهم يبيّنون كيفيتها ومقدارها، فلو سلّمنا بوجوب الطاعة عقلاً ليس إلا كما يقول البراهمة، فكيفيتها غير معلومة لنا، لذا بعث سبحانه الرسل لقطع هذا العذر.

الفائدة الثانية:

في الإنسان شهوات تنازعه وأهواء تصده، فالبعثة إمداد له فيما لو سها نبّهته، وإذا انحرف عن الصواب منعته، ولو تُرك وهواه ونفسه لكان ذلك إغراءً له لفعل القبيح، وهذا لا يجوز عليه تعالى لأنه عادل فالبعثة لازمةٌ.

الفائدة الثالثة:

إنّا لا نعلم بعقولنا من صفاته تعالى إلاّ التي يُستدل عليها من أفعاله، وأما سائر صفاته فلا سبيل إلى معرفتها إلاّ بأخبار الأنبياء والأولياء عليهم السَّلام.

الفائدة الرابعة:

يحكم العقل بعدم جواز التصرّف بملك الغير إلاّ بإذنه، وحيث إننا عبيده تعالى فلا يحق لنا التصرف إلاّ بإذنه وحيث لا طريق لنا لذلك إلاّ بواسطة أنبيائه، فهم عليهم السَّلام وسائط إذنه وأبواب فضله فيزول الخوف عند العبيد فتكون البعثة ذات فائدة، حينئذ تكون واجبة.

الفائدة الخامسة:

إنّ أفراد البشر متفاوتون في إدراك الكمالات وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل، فبعضهم مستغنٍ عن معاونٍ لقوة نفسه وكمال إدراكه وشدة استعداده للاتصال بالمبادىء العالية كالملائكة العظام وهذا لا يحصل إلاّ للأوحدي، وبعضهم عاجز بالكلية وبعضهم متوسط الحال، وفائدة بعثة الأنبياء أنهم يكمّلون الناقص ليصل إلى الكمال المنشود.

الفائدة السادس:

إنّ البعثة تبيّن حال الواقع كما هو، فرب شيء يكون مستحسناً لدينا ولا يكون مستحسناً في نفس الأمر والواقع، وقد يكون مستقبحاً لدينا لنقصان عقولنا ولا يكون هذا في الواقع والبعثة مبنية لواقع الأمر كما هو.

الفائدة السابعة:

بالبعثة ينتظم أمر العباد لأنّ من مهام الأنبياء تنظيم حياة البشر وسنّ القوانين لهم لتمنعهم من الانفلات وعدم الانضباط، ولو فوّض هذا إليهم .كأنّ يفوّض إليهم تشريع الأحكام. لأتى كلُ قومٍ بدستور يخالف دستور الأقوام الآخرين مما يُفضي إلى الفتنة والهلاك.

الجهة الرابعة: حقيقة الوحي:

لا مجال لإنكار الوحي كما فعل البراهمة الهنود، وقد تجدّد هذا الإنكار في عصرنا الحاضر بثوب الحضارة البرّاقة حيث ساد أوروبا هذا الإنكار في عصر نشوء الحركة المادية المحضة التي تقدمت شوطاً واسعاً في مجالات العلوم الصناعية والتقنية وغيرها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، مما أدّى إلى تدهور بقية العلوم التي لها ارتباط وثيق بالروح وما وراءها، إلى أن أعيد النظر بشأنها في السنين الأخيرة.

قال وجدي في دائرة المعارف:

" كان الغربيون إلى القرن السادس عشر كجميع الأمم المتديّنة يقولون بالوحي وكانت كتبهم مشحونة بأخبار الأنبياء، فلمّا جاء العلم الجديد بشكوكه وادياته ذهبت الفلسفة الغربية إلى أن مسألة الوحي هي من بقايا الخرافات القديمة، وغالت حتى أنكرت الخالق والروح معاً وعلّلت ما ورد عن الوحي في الكتب القديمة بأنه إمّا اختلاق من المتنبأة أنفسهم لجذب الناس إليهم وتسخيرهم لمشيئتهم، وإمّا هذيان مرضى يعتري بعض العصبيين فيخيّل إليهم أنهم يرون أشباحاً تكلمهم وهم لا يرون في الواقع شيئاً "[1].

وعلى هذا الأساس ابتدع سلمان رُشدي " صاحب كتاب آيات شيطانية " مقالة أنّ القرآن الكريم ليس من وحي السماء إنما هو عبارة عن إيحاءات هبط بها إبليس اللعين فألقاها على النبي محمّد ﷺ تعالى الله تعالى ورسوله عن ذلك علوّاً كبيراً وخسر رشدي وجنوده.

---

[1] محمّد هادي معرفة، التمهيد في علوم القرآن: ج١، ص١٠؛ نقلاً عن داشرة المعارف.

ويمكن الجواب عمّا ذكره هؤلاء بما يلي:

أولاً: إنّ الأنبياء حينما ادّعوا تلقي الوحي منه تعالى، كان ادّعاؤهم مقروناً في أغلب الأحيان بكشف المغيبات وإظهار المعجزات والكرامات مما يستحيل على غيرهم الإتيان بمثلها، إضافةً إلى أنهم ما كانوا يسعون إلى الشهرة والجاه بل كانوا في كل حالاتهم يدعون إلى الزهد والتبتل إليه تعالى ولم نجد واحداً منهم دعا إلى زخارف الحياة الفانية بل كانت سيرتهم دائماً التقشف والبساطة، وكانوا محاربين ومطاردين ومشردين.

ثانياً: إنّ التخييل دائماً لا ينتج الاطّلاع على الواقع بل هو محض اللاواقع لأنّ الخيال هو مخزن الصور المحسوسة المأخوذة من الحس المشترك الذي هو عبارة عن القوة المدركة للصور الآتية من الحواس الظاهرة، فأغلب الصور المدّخرة في الخيال هي صور باطلة لا سيما التي تتعلق بالمستقبل، فإذا كان التخييل مقتصراً على الصور المحسوسة الواردة على العقل فأين هذا من التنبؤ الذي هو عبارة عن الإخبار عن الماضي والحاضر والمستقبل والصور المحسوسة والغائبة عن الحس أيضاً .

ثالثاً: إنّ الوحي عبارة عن انسلاخ البدن عن الروح، والانسلاخ يعني التجرّد عن المادة تجرّداً تاماً ليشاهد من آيات ربّه الكبرى، وهذا بعكس التخييل فإنه لا يشترط فيه التجرّد عن المادة فقياس التخييل على التنبؤ قياس مع الفارق، إضافةً إلى أنّ الموحى إليه عند نزول الوحي يرى الملك واسطة الوحي ويشاهده ويسمع الصوت، وأين هذا من التخييل الخارج عن النفس.

قال الفيلسوف الحكيم صدر الدين الشيرازي ﷺ: «إنّ سبب إنزال الكلام وتنزيل الكتاب هو أنّ الروح الإنسانية إذا تجرّدت عن البدن، مهاجرة إلى ربها لمشاهدة آياته الكبرى وتطهَّرت عن المعاصي والشهوات والتعلّقات، لاح لها نور المعرفة والإيمان بالله وملكوته الأعلى، وهذا النور إذا تأكد وتجوهر، كان جوهراً قدسيّاً يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعّال، وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسيّ.

وبهذا النور الشديد العقلي، يتلألأ فيها " أي الروح الإنسانية " أسرار ما في الأرض والسماء، ويتراءى منها حقائق الأشياء، كما يتراءى بالنور الحسّي البصري الأشباح المثالية في قوّة البصر إذا لم يمنعها حجاب، والحجاب هاهنا هو آثار الطبيعة وشواغل هذا الأدنى.

وذلك لأنّ القلوب والأرواح ـ بحسب أصل فطرتها ـ صالحة لقبول نور الحكمة والإيمان إذا لم يطرأ عليها ظلمة تفسدها كالكفر أو حجاب يحجبها كالمعصية وما يجري مجراها.

وبعبارة أخرى: إذا أعرضت النفس عن دواعي الطبيعة وظلمات الهوى والإشتغال بما تحتها من الشهوة والغضب والحسّ والخيال وولّت بوجهها شطر الحق، وتلقاء عالم الملكوت، اتّصلت بالسعادة القصوى فلاح لها سرّ الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت ورأت عجائب آيات الله الكبرى.

ثمّ إنّ هذه الروح، إذا كانت قدسية شديدة القوى قوية الإنارة لما تحتها، لقوة اتصالها بما فوقها، فلا يشغلها شأن عن شأن، ولا يمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها، فتضبط الطرفين، وتسع قوتها الجانبين، لشدة تمكنها في الحدّ المشترك بين الملك والملكوت، لا كالأرواح الضعيفة، التي إذا مالت إلى جانب غاب عنها الجانب الآخر، وإذا ركنت إلى مشعرٍ من المشاعر، ذهلت عن المشعر الآخر.

فإذا توجهت هذه الروح القدسية التي لا يشغلها شأنٌ عن شأن ولا يصرفها نشأة عن نشأة، وتلقت المعارف الإلهية بلا تعلّم بشري، بل من الله يتعدى تأثيرها إلى قواها، ويتمثل لروحه البشري، صورة ما شاهده بروحه القدسي وتبرز منها إلى ظاهر الكون، فيتمثل للحواس الظاهرة، سيّما السمع والبصر، لكونهما أشرف الحواس الظاهرة، فيرى ببصره شخصاً محسوساً في غاية الحُسْن والصباحة ويسمع بسمعه كلاماً منظوماً في غاية الجودة والفصاحة، فالشخص هو الملك النازل بإذن الله، الحامل للوحي الإلهي والكلام هو كلام الله تعالى، وبيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله. وهذا الأمر المتمثل بما معه أو فيه ليس مجرد صورة خيالية لا وجود لها في خارج الذهن والتخيل، كما يقوله من لا حظّ له من علم الباطن، ولا قدمَ له في أسرار الوحي والكتاب، كبعض أتباع المشائين، معاذ الله عن هذه العقيدة الناشئة عن الجهل بكيفية الإنزال والتنزيل»[1].

إذن فظاهرة الوحي ليست عملية تخيلية عند النبي بل هي تجربة حيّة يعيشها النبي مع الملك " ناقل الوحي "، فهي واقعٌ محسوس لا يدركه أي إنسان.

---

(1) الأسفار الأربعة: ج٣، ص٢٣-٢٤.

وهناك نظرية أخرى بشأن ظاهرة الوحي نُطلق عليها اسم «التكشف الذاتي»[٢] مفادها:

إن الوحي عند الأنبياء يرجع في واقعه إلى تجلّي وتكشُّف الشخصية الباطنة للإنسان الموحى إليه بحيث تظهر آثارها إذا تعطّلت القوى الظاهرية وتخدّرت فعاليتها كما يحصل للنائمين، فما دامت الروح الإنسانية منشغلة بالبدن ولوازمه فهي منصرفة عمّا وراءه، فكلما قلّ الانشغال كُلّما كَثُر الاطلاع على عالم الغيب.

يرِدُ على هذه النظرية:

(**أوّلاً**): ليس كلُ من تعطّلت قواه الظاهرية بقادرٍ عن تلقّي الوحي الإلهي وإلاّ لأصبح عدد الأنبياء هائلاً، مع أننا نسمع الكثير عن المرتاضين الذين انسلخوا عن قواهم الظاهرية بشكل تامّ لكنهم لم يدّعوا أنهم أنبياء يوحى إليهم، ولا أحد ادّعى أنهم أنبياء.

(**ثانياً**): إنّ المعلومات القيّمة والمعارف الخُلُقية السامية والقوانين الاجتماعية التي جاء بها الأنبياء ليست نتاج التكشُّف الذاتي لدى الأفراد المنسلخين عن المادة، وكيف يكون ذلك في حين أن المصدر الوحيد للمعارف الموجودة عند هؤلاء المرتاضين هو الشخصية الظاهرية أو الإيحاءات الجنيّة أو الشيطانية وهي لا تعدو كونها معارف ظاهرية في حين أن ما يأخذه الأنبياء من معارف عبر الوحي يختلف تماماً عمّا يأخذه المرتاضون، والقرآن الكريم أكبر شاهد على أن ما جاء به الأنبياء ليس نابعاً من ذواتهم المتكشّفة، وان ما نزل على قلب رسول الله محمّد صلى الله عليه وآله ما هو إلاّ وحي السماء فاض على روحه المباركة.

(**ثالثاً**): إنّ أقصى ما تفيده نظرية التكشّف الذاتي هو ظهور بعض المعلومات عند تعطّل القوى الظاهرية كما عند المرتاضين المنعزلين عن صخب المدينة وضوضائها، فلا يحصل التجلّي عندهم إلاّ ضمن شروط معينة وحالة خاصة ولا يحصل في غيرها من الحالات، في حين أن الأنبياء تظهر لديهم المعلومات من دون الخضوع إلى شروط معينة كما هو معتاد عند المرتاضين، فظهور المعلومات عند الأنبياء عن طريق الوحي تكون في أقصى حالات تنبههم واشتغالهم بالأمور الاجتماعية والسياسية وغيرها حتى في حال الحرب فإنّ جبرائيل ينزل على النبي ليبلغه أوامر الله تعالى الملقاة عليه للنبي صلى الله عليه وآله.

---

[٢] إطلاقنا الإسم المذكور على النظرية المفترضة لا يقتضي بالضرورة تبنينا لها والتزامنا بمضمونها.

فهاتان النظريتان ـ أي نظرية التخيل والتكشف الذاتي ـ من أهم النظريات التي يتشدق بهما الجاهليون القدامى والجدد في مقابل ما هو الحق الصريح في أن ظاهرة تلقي الوحي تعتمد على اتصال النفوس الصافية القوية بعالم المجرّدات العالية وتتلقى منها المعارف والعلوم وهي إحدى الطرق لمعرفة عالم ما وراء الطبيعة ـ الميتافيزيقيا ـ وكشف أسراره وخفاياه.

الجهة الخامسة: تعيين النبيِّ:

إنّ النبوة سفارة إلهية تعكس الصفات والأسماء الربانية للعباد لكي يوحّدوه ويطيعوه فيهتدوا، ولا بُدّ في النبي أو السفير عنه تعالى أن يتحلى بالحكمة التامة والعلم الوفير والإحاطة المطلقة ليعبّر ـ من دون نقص أو خللٍ ـ ما يريد المولى جلّ جلاله وهذا ما يُطلق عليه ـ كما سوف يأتي ـ بالعصمة التي هي عبارة عن تنزُّهه عن كل ما يوجب خللاً في القول والفعل والسلوك، وبما أن العصمة أمرها خفي ليس بمقدور العباد الإطّلاع عليها ولا يمكن للبشر أنْ يهبوا العصمة لمن شاؤوا لأنهم بحاجة لمن يهبهم العصمة والعلم والكمال، فيكون تعيينها بيده تعالى، كما أنه لا يحق لأحدٍ أنْ يرشّح أحداً أو ينتخبه ليكون نبياً أو سفيراً لأنّ التعيين أو الترشيح فرع علم المعيّن بوجود من يصلح للنبوة أو السفارة الإلهية مع أنه لا علم لأحدٍ بذلك إلاّ بتعيينه سبحانه وتعالى؛ وليست السفارة في عصرنا كما هو جارٍ في بلدان العالم اليوم بأعظم من السفارة الإلهية، فحيث إن تعيين السفير في البلدان إنما يكون بيد حكومته دون استشارة أحدٍ من حكومات العالم كذا السفير الإلهي لا بد أن يكون تعيينه بيده تعالى العالم بمن يستحق هذا المنصب الخطير والأمر العظيم؛ وبعد أنْ يعيّن الله سبحانه النبي أو السفير لا خيرة لغيره فيما اختاره تعالى لأنه سبحانه لا يختار القبيح أو الجاهل وليس بحاجة لأن يختار غيره عنه لأنّ ذلك من علائم النقص والحاجة، فهو عزّ وجلّ لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون، ولا يحق لأحد أن يختار غير ما اختاره الله تعالى:

﴿**وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم**﴾ [الأحزاب:٣٧].

وقد مرّ معنا وجه الحكمة في إرسال الأنبياء والرسل والأولياء عليهم السَّلام فبتلك الحكمة يُعْلَم أن الأنبياء والسفراء عبادٌ مخصوصون ومصطفون بعلمه تعالى يُعبّرون عنه

ويدلون عليه وعلى العباد أن يسمعوا ويطيعوا ويحرّم عليهم الاعتراض عليهم والتحكُّم بهم وبما جاءوا به من أحكام وشرائع وسُنن.



الباب العاشر

النبوة لطفٌ

قال المصنّف رحمه الله:

«إنّ الإنسان مخلوق غريب الأطوار، معقد التركيب في تكوينه وفي طبيعته وفي نفسيته وفي عقله، وقد اجتمعت فيه نوازع الفساد من جهة، وبواعث الخير والصلاح من جهة أخرى فمن جهة قد جبل على العواطف والغرائز من حب النفس والهوى والأثرة وإطاعة الشهوات، وفطر على حبّ التغلب والإستطالة والإستيلاء على ما سواه، والتكالب على الحياة الدنيا وزخارفها ومتاعها كما قال الله تعالى: ﴿**إنّ الإنسان لفي خسر**﴾ و ﴿**كلاّ إنّ الإنسان ليطغى، أنْ رآه استغنى**﴾ و﴿**إنّ النفس لأمّارة بالسّوء**﴾ إلى غيرها من الآيات المصرِّحة والمشيرة إلى ما جبلت عليه النفس الإنسانية من العواطف والشهوات.

ومن الجهة الثانية، خلق الله تعالى فيه عقلاً هادياً يرشده إلى الصلاح وموطن الخير، وضميراً وازعاً يردعه عن المنكرات والظلم ويؤنبه على فعلِ ما هو قبيح ومذموم ولا يزال

الخصام الداخلي في النفس الإنسانية مستعراً بين العاطفة والعقل، فمن يتغلّب عقله على عاطفته كان من الأعلين مقاماً، والراشدين في إنسانيتهم، والكاملين في روحانيتهم، ومن تقهره عاطفته كان من الأخسرين منزلة والمتردين إنسانية.

وأشد هذين المتخاصمين مراساً على النفس هي العاطفة وجنودها فلذلك تجد أكثر الناس منغمسين في الضلالة ومبتعدين عن الهداية، بإطاعة الشهوات وتلبية نداء العواطف " وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ". على أن الإنسان لقصوره وعدم اطّلاعه على جميع الحقائق وأسرار الأشياء المحيطة به والمنبثقة من نفسه، لا يستطيع أن يعرف بنفسه كل ما يضره وينفعه، ولا كل ما يسعده ويشقيه، لا فيما يتعلق بخاصة نفسه، ولا فيما يتعلق بالنوع الإنساني ومجتمعه ومحيطه، بل لا يزال جاهلاً بنفسه، ويزيد جهلاً أو إدراكاً لجهله بنفسه، كلما تقدم العلم عنده بالأشياء الطبيعية والكائنات المادّيّة.

وعلى هذا فالإنسان في أشدّ الحاجة ليبلغ درجات السعادة إلى من ينصب له الطريق اللاحب والنهج الواضح إلى الرشاد واتباع الهدى، لتقوى بذلك جنود العقل حتى يتمكن من التغلب على خصمه اللدود اللجوج عندما يهيىء الإنسان نفسه لدخول المعركة الفاصلة بين العقل والعاطفة. وأكثر ما تشتد حاجته إلى من يأخذ بيده إلى الخير والصلاح عندما تخادعه العاطفة وتراوغه . وكثيراً ما تفعل . فتزين له أعماله وتحسّن لنفسه انحرافاتها، إذ تريه ما هو حسن قبيحاً أو ما هو قبيح حسناً، وتلبّس على العقل طريقه إلى الصلاح والسعادة والنعيم، في وقت ليس له تلك المعرفة التي تميّز له كل ما هو حسن ونافع، وكل ما هو قبيح وضارّ، وكل واحد منا صريع لهذه المعركة من حيث يدري ولا يدري إلاّ من عصمه الله.

ولأجل هذا يعسر على الإنسان المتمدن المثقف، فضلاً عن الوحشي الجاهل، أن يصل بنفسه إلى جميع طرق الخير والصلاح ومعرفة جميع ما ينفعه ويضرّه في دنياه وآخرته فيما يتعلق بخاصة نفسه أو بمجتمعه ومحيطه مهما تعاضد مع غيره من أبناء نوعه ممّن هو على شاكلته وتكاشف معهم، ومهما أقام . بالاشتراك معهم . المؤتمرات والمجالس والاستشارات.

فوجب أن يبعث الله تعالى في الناس رحمة لهم ولطفاً بهم ﴿ **رسولاً منهم يتلوا عليهم آياته ويزكّيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة**﴾، وينذرهم عما فيه فسادهم ويبشرهم بما فيه صلاحهم وسعادتهم.

إنما كان اللطف من الله تعالى واجباً، فلأن اللطف بالعباد من كماله المطلق وهو اللطيف بعباده الجواد الكريم، فإذا كان المحلّ قابلاً ومستعداً لفيض الجود واللطف فإنه تعالى لا بدّ أن يفيض لطفه، إذ لا بخل في ساحة رحمته ولا نقص في جوده وكرمه.

وليس معنى الوجوب هنا أن أحداً يأمره بذلك فيجب عليه أن يطيع... تعالى عن ذلك، بل معنى الوجوب في ذلك هو كمعنى الوجوب في قولك: إنه واجب الوجود «أي اللزوم واستحالة الانفكاك».

❖❖❖❖❖

❖ من الأدلة على لزوم بعثة الأنبياء قاعدة اللطف، أي أنّ مقتضى لطفه ورحمته وعدله وحكمته عزّ وجلّ وتبارك اسمه أنْ يبعث للناس رسولاً يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وينذرهم عمّا فيه فسادهم ويبشّرهم بما فيه صلاحهم، وقد أشار المصنف إلى فلسفة اللطف ومغزاه بشكل إجمالي وعلينا التفصيل، لذا لا بُدّ من الإشارة إلى عدة نقاط:

النقطة الأولى: معنى اللطف وماهيته:

عرّفه المتكلمون بأنه شيء يكون المكلّف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد عن المعصية، ولم يكن للمكلف حظ في التمكين ولم يبلغ حدّ الإلجاء.

فقد اشتمل التعريف على قيود ثلاثة:

الأول: أنَّ اللطف مقرّب للطاعة ومبعّد عن المعصية.

الثاني: أن لا يستوجب اللطف حصول التمكين.

الثالث: أن لا يستوجب الإلجاء.

أما القيد الأول:

فيمثّل له ببعثة الأنبياء ونصب الحجج عليهم السَّلام فإنّ بعثتهم وتنصيبهم من قبله تعالى واجب لأنهم مقرّبون إلى الطاعة ومُبعدون عن المعصية.

وأما القيد الثاني:

فمعناه: أن يكون المكلّف بدون اللطف متمكّناً من فعل الطاعة وترك المعصية، وبهذا القيد تخرج القدرة والآلات التي يتمكّن بها من إيقاع الفعل فإنّ هذه جميعها لها حظ في التمكين إذ بدونها لا يمكن إيقاع الفعل، والمراد من الآلة هي المقدمة التي يتوقف عليها حصول الواجب كالسفر إلى الحج، فإن السفر مقدمة لحصول الواجب وهو الحج، فالسفر لا يسمّى لطفاً لأنّ له حظاً في تمكين المكلّف من الحج، إذ لولا السفر لما أمكن تحقق الحج خارجاً، هذا بعكس اللطف إذ من دونه يمكن للمكلّف أن يأتي بالتكليف.

وبعبارة أخرى: إن وقوع الفعل الملطوف فيه بدون اللطف ممكن لكن معه يكون الفعل إلى الوقوع أقرب بعد إمكانه الصرف.

أما القيد الثالث:

وشرط عدم استيجاب اللطف الإلجاء، أنّ الإلجاء ينافي التكليف فيكون اللطف أيضاً منافياً له، لأنّ التكليف عبارة عن إتيان المكلّف للفعل أو الترك له على سبيل الاختيار مع تمكنه من الأمرين، فالتكليف أخصّ من اللطف لأنّ اللطف أمر زائد على التكليف، فالمكلّف من دون اللطف يمكنه الإطاعة وعدمها وهذا بخلاف التكليف حيث إذا وجد يتمكن المكلّف من الإطاعة ومن دونه لا يمكنه الإطاعة لأن امتثال التكليف فرع وجوده لذا لا يؤآخذ الجاهل بالحكم قصوراً أو كان التكليف غير منجّزٍ في حقه.

وهناك توضيح آخر للفرق بين التكليف واللطف هو:

انّ التكليف إذا تحقق فالعبد يمكن أن يطيع أو لا يطيع وبدون التكليف لا يتمكن من الإطاعة لأن مناط الامتثال وعدمه هو وجود التكليف سواء كان مع اللطف أو لا، وأما اللطف فلا يناط به الطاعة وعدمها فمن الممكن أن يتمكن العبد منها بدونه لكنه معه يقرب من الامتثال.

النقطة الثانية: أقسام اللطف:

المشهور عند متكلِّمي الشيعة أنَّ اللطف ينقسمُ إلى قسمين:

الأول: اللطف المقرّب.

الثاني: اللطف المحصّل.

أما الأول:

هو ما أشرتُ إليه في القيد الأول من التعريف أي هو عبارة عن القيام بما يكون محصّلاً لغرض التكليف بحيث لولاه لما حَصَلَ الغرض منه وذلك كالوعد والوعيد والترغيب والترهيب بما يستتبع رغبة العبد إلى العمل وبُعده عن المعصية، وهذا داخلٌ ضمن إطار منهج الأنبياء والحجج عليهم السَّلام ، فهم المقرّبون إلى الطاعة والمبعِّدون عن المعصية بإرشاداتهم ونصائحهم وزواجرهم ونواهيهم، والفعل أو الترك يوكّلان إلى نفس المكلف، فله أن يفعل وله أن يترك وإنما هم عليهم السَّلام مشوّقون مقرّبون إلى المبدأ المتعال.

أما الثاني:

وهو ما يحصل بواسطته الطاعة من المكلّف على سبيل الاختيار وهو عبارة عن نفس التكليف، لأنّ التكليف هو حصوله لا تحصل الطاعة فالصلاة قبل أن يُكلّف بها العبد لا يمكن حصول الامتثال، فباللطف المحصّل تتحقق الطاعة عند العبد، لأنّ التكليف قبل حصوله لا يمكن أنْ تحصل الطاعة، فمن هنا قيل عنه أنه محصّل أي محقق للطاعة، فقبل التكليف لا يتحقق الإطاعة لأنها فرع التكليف.

النقطة الثالثة: هل اللطف واجب على الله تعالى؟

في المسألة خلاف، فذهب الشيعة وتبعهم المعتزلة إلى وجوبه وأنكره الأشاعرة.

❖واستدلّ الشيعة الإمامية بما يلي:

إنّ اللطف يحصّل غرض المكلّف "بكسر اللاّم" فيكون واجباً وإلاّ لزم نقض الغرض.

بيان الملازمة:

إنّ المكلّف " بالكسر " إذا علم أنّ المكلّف " بالفتح " لا يطيع إلاّ باللطف بحيث لو كلّفه من دونه كان ناقضاً لغرضه كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم أنه لا يجيبه إلاّ أنْ يستعمل معه نوعاً من التأدب، فإذا لم يفعل الداعي إلى ذلك النوع من التأدب كان ناقضاً لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض، وبما أن الغرض من إيجاد الخلق هو وصول الإنسان إلى كماله اللائق به وهو المعرفة كما قال تعالى: ﴿ **وما خلقت الجنّ والإنس إلاّ ليعبدون**﴾ كان اللازم بحكمته ورحمته أن يرسل سبحانه لخلقه أُناساً مطهّرين يرشدونهم إلى

عبادة الله تعالى إذ العقل لا يكفي وحده في السير إليه تعالى، نعم هو كافٍ في حجية وجوده عزّ وجلّ، من هنا تجب بعثة الأنبياء والأئمة عليهم السَّلام بمناط واحد.

ولو لم يفعل الله سبحانه ما يقرّب العباد إليه تعالى كما لو لم يرسل الرسل والسفراء عليهم السَّلام فلا يستحق المكلّف العقوبة لو عصى أوامر المولى، لأنه لو أراد منه التكليف "أي اللطف المحصّل" ثم لم يبيّنه له كأنه بذلك قد أمضى أنْ يرتكب المكلّف المعاصي وإذا أمضى له ذلك فكيف يعاقبه وقد قال سبحانه:

﴿ولو أنّا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربّنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتّبع آياتك من قبل أن نذلّ ونخزى﴾ [طه:١٣٥].

فقبل إرسال الرسل لا يعاقب الله عباده إلا بعد إتمام الحجة عليهم.

والخلاصة: فاللطف واجب بحكم العقل وإلاّ عدّ العقاب قبيحاً يتنزَّه عنه المولى عزّ وجلّ.

وليس معنى الوجوب عليه تعالى أن العقل حاكم عليه سبحانه كما يحكم السيدُ عبدَه والوالدُ ولده فيكون تعالى ملزماً بفعل اللطف ومحكوم عليه به، فهذا المعنى قطعي البطلان ومنفيٌ من أساسه عليه تعالى ولا أحد يقول به من الشيعة كما ربما يتوهم لأنه تعالى آمرٌ غير مأمور لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون. بل معنى الوجوب عليه أنه تعالى لما كان حكيماً عادلاً لا يفعل إلاّ الحكمة ولا يقضي إلاّ بالعدل والرحمة يكشف العقل ويحكم أنه تعالى يستحيل عليه أن لا يفعل اللطف بعباده بحيث لا يُرسل لهم أنبياءً ولا ينصّب لهم الحجج بل حكمته وعدله يقضيان أن يفعل اللطف فيرسل وينصّب الحجج عليهم السَّلام لأنّ وجود هؤلاء لطف بهم يقرّبهم من الطاعة ويبعدهم عن المعصية.

- **واستدلّ الأشاعرة على عدم وجوب اللطف بوجوه ثلاثة:**

الوجه الأول:

إنّ اللطف إنما يكون واجباً لو كان فيه مصلحة غير مقرونة ببعض جهات المفسدة، لكن من قال إن اللطف خالٍ من جهات المفسدة، بل لعلّ فيه بعض جهات القبح والمفسدة لكننا لم نلتفت إليها ولم نعلم بها فلا يكون واجباً[1].

---

(1) كشف المراد:ص٣٥٢ بتصرُّف.

يجاب عنه:

إننا نجزم بعدم وجود مفسدة في وجوب اللطف لأننا مكلّفون بتركها لأنّ اللطف لا يسمى لطفاً إلاّ إذا كان خالياً من المفسدة فعدم المفسدة معلومة لدينا ولسنا مكلفين بما لا نعلم حتى يقال إن فيها جهة مفسدة لا نعلمها.

الوجه الثاني:

إنّ الكافر إمّا أنْ يكلّف بالإيمان مع وجود اللطف أو مع عدمه والأول باطل وإلاّ لم يكن لطفاً، والثاني إما أن يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم تعجيز الله تعالى وهو باطل، وإما أن يكون مع وجود القدرة فيلزم الإخلال بالواجب " أي اللطف".

وبتقرير آخر:

لو كان اللطف واجباً فلماذا يكفر الكافر في حين أنه كُلّف بالإيمان، وهنا هل كان اللطف موجوداً فيه أو لا؟

فإذا قلنا أنه كان موجوداً فغير صحيح لأنه لو كان كذلك لكان حتماً مؤمناً والمفترض أنه صار كافراً، وأما إذا قلنا أنه لم يكن موجوداً فنسأل حينئذٍ لماذا لم يتلطّف سبحانه في حقه، فإذا قلنا أنه تعالى غير قادر نكون قد أثبتنا العجز له تعالى، وإن كان قادراً على اللطف ولم يفعله يكون قد أخلّ بالواجب.

يجاب عنه:

إنّ الله سبحانه قد تلطّف بالكافر تماماً كما تلطّف بالمؤمن على حدٍّ سواء، وثبوت اللطف لا يستلزم ثبوت الملطوف فيه وإلاّ يلزم أنْ يكون اللطف موجباً للاضطرار والإلجاء، وقد قلنا في التعريف أن أحد قيود اللطف هو أن لا يصير إلى حدِّ الإلجاء، فاللطف لا يوجب الإلجاء وإنما مقرّب للطاعة، ولكنّ الكافر بسوء اختياره لم يؤثّر فيه اللطف وذلك لوجود المعارضِ عنده أعني سوء الاختيار.

الوجه الثالث:

إنّ الإخبار بأن المكلّف من أهل الجنّة أو من أهل النار فيه مفسدة على المكلّف لكون الإخبار إغراءً له على المعاصي وهو ينافي اللطف.

الجواب:

إنّ الإخبار بالجنة ليس إغراءً مطلقاً لجواز أن يقترن هذا الإخبار بإعلامه بقبح المعصية والنهي عنها فيمتنع عنده من الإقدام عليها باختياره، وإذا انتفى كونه إغراءً على هذا التقدير فيبطل كونه مفسدة على الإطلاق.

وأما الإخبار بالنار فلا يعدّ مفسدة أيضاً لأن الإخبار إن كان للجاهل كأبي لهب مثلاً انتفت المفسدة فيه لأنه لا يعتقد بصدق إخبار الله تعالى فلا يدعو ذلك الإخبار إلى الإصرار على الكفر ولا يستلزم إغراءً لعدم اعتقاده بالله تعالى.

وإن كان عارفاً بالله تعالى كإبليس اللعين لم يكن إخباره تعالى بعقابه داعياً إلى الإصرار على الكفر لأنه يعلم، لأنّ إبليس يعرف أن إصراره على الكفر يضاعف العقوبة عليه، فلا يصير هذا إغراءً له.

وبتعبير آخر: إنّ إخبار الأنبياء للمكلفين بأنّ المطيع له الجنّة والعاصي له النار لا يُعدّ إغراءً وذلك لأنّ المكلّف إنْ كان من أهل الجنة فإخبارهم له يكون تشجيعاً منهم له على لزوم الطاعة والعبادة، وإنْ كان من أهل النار يكون إخبارهم له تحذيراً له من الإقدام والاسترسال بالمعصية.

النقطة الرابعة: أحكام اللطف:

ذكر العلاّمة المتكلم البارع الحلي " قدّس سرّه " خمسة أحكام للّطف:

الأول:

لا بُدّ من أن يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة، ومعنى المناسبة أن يكون اللطف داعياً إلى الملطوف فيه بحيث يُسهّل للمكلّف تنفيذ المطلوب منه كالحكم بوجوب الصلاة فإنه لطف يدعو إلى تحقيق الصلاة خارجاً، فهنا يوجد مناسبة بين اللطف والملطوف فيه، أما لو لم تكن هناك مناسبة فلا يعتبر لطفاً فلا مناسبة مثلاً بين وجوب الصلاة ودفع الزكاة، فلم يرد في سيرة الأنبياء والأولياء أنهم دعوا إلى الصلاة وأرادوا منها الزكاة، وهكذا بقية الموارد، نعم الصلاة لطفٌ في الزكاة من جهة أخرى غير جهة المناسبة بينهما بمعنى أن المصلّي الحقيقي هو الذي يؤدي حق الزكاة وإلاّ فإنّ صلاته تُعدّ ناقصةً لا تؤهّله لأن يترقّى في عالم الكمال والفضيلة والتسامي، وإذا لم تكن المناسبة موجودة لزم الترجيح بلا مرجّح.

الثاني:

أنْ لا يبلغ في الدعاء إلى الملطوف فيه إلى حدِّ الإلجاء لأنّ الفعل الملجىء إلى فعل آخر يشبه اللطف في كون كلٍّ منهما داعياً إلى الفعل غير أنّ المتكلمين لا يُسمّون الملجىء إلى الفعل لطفاً.

توضيح ذلك:

أنه يوجد لدينا شيئان: لطف وشبه لطفٍ.

فاللطف هو ما يقرّب إلى الطاعة ويساعد على تحقّقها.

وأما شبه اللطف فهو الإرغام أو الإلجاء على تنفيذ الطاعة أي يدعو للطاعة قهراً.

فالإلجاء وإنْ كان يشبه اللطف من جهة أنه يدعو إلى الفعل وتنفيذه لكنّ اللطف مثله يدعو إلى الفعل وتنفيذه اختياراً.

الثالث:

أن يكون وجوبه معلوماً للمكلّف إمّا بالإجمال أو بالتفصيل لأنه إذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعياً له إلى فعل الملطوف فيه.

توضيحه:

أنه يشترط في اللطف العلم بثلاثة أشياء:

١. العلم بأصل اللطف.

٢. العلم بالملطوف فيه.

٣. العلم بالمناسبة بين اللطف والملطوف فيه.

فالأول: مثل وجوب الصلاة لطف للصلاة، فيشترط أولاً العلم بوجوب الصلاة إذ من دون العلم به لا يقرّب هذا الوجوب إلى فعل الصلاة.

والثاني: كأنْ يعلم المكلّف بكيفية الصلاة مثلاً ومقدارها، فلو علم المكلّف بالوجوب ولم يعلم بالصلاة فلا تحصل المقربيّة.

وأما الثالث: أي شرط المناسبة كأن يعلم بأن الوجوب للصلاة لا للصوم أو الحج اللذين هما مختلفان عن الصلاة فلا مناسبة بين الصلاة وغيرها والعلم باللطف قد يكون تفصيلياً كالعلم بوجوب الصلاة المعيّنة، وقد يكون إجمالياً أي معلوماً بالإجمال كالعلم بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة والعلم الإجمالي مقرّب نحو الطاعة أيضاً للعلم بأصل

الوجوب وهو الجامع، ولا يلزم أن يكون العلم معلوماً دائماً بالعلم التفصيلي هذا فيما لو كان الإتيان بالإجمالي مقدوراً، أما لو لم يكن مقدوراً كدوران الأمر بين المحذورين فلا يكون حينئذٍ مقرّباً إلى الطاعة لعدم تمكّن المرء من الجمع بين المحذورين.

الرابع:

كون اللطف مشتملاً على صفة زائدة على الحُسْن من كونه واجباً كالفرائض أو مندوباً كالنوافل، هذا فيما هو من فعلنا وأما ما كان من فعله تعالى فهو واجب في الحكمة[1].

توضيحه:

طبيعة اللطف أنه حَسَن ولكن هل يشترط وجود زيادة على حسنه أو لا؟ والصحيح أنه لا بد من وجود زيادة على الحسن كما في المباح مثلاً فإنه حَسَنٌ لكنه ليس لطفاً لأنّ الحسن لا يُساوق اللطف لأنّ الثاني أكثر وزائد على الحسن فلا بُدّ من وجود زيادة على الحسن كثبوت صفة الوجوب أو الاستحباب، فاللطف إما واجب وهذا مختص به تعالى، وإمّا حسن وهذا متعلق بأفعال المكلّفين.

الخامس:

لا يجب أن يكون اللطف متعيّناً بل يجوز أن يدخله التخيير بأنْ يكون كل واحدٍ من الفعلين قد اشتمل على جهةٍ من المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويسد مسدّه[2].

توضيحه:

إنّ اللطف مرةً يكون تعيينياً وأخرى تخييرياً، فالتعيين كما لو كانت المصلحة الموجودة ثابتة في شيء واحد كالنهي عن الفحشاء حيث ثبت ذلك بالصلاة لا غير، والتخيير كأنْ يُفرض وجود فعلين كلٌّ منهما يشتمل على مصلحة كما في خصال الكفارة، فإنّ الكفارة تحصل في عتق رقبة أو في الإطعام أو الصيام.

أو أنه تعالى يخلق ولداً بوصف معيّن بحسب ما يرتأي من المصلحة، ونفس تلك المصلحة تحصل بأن يخلق ولداً آخر بشكل آخر.

دَفْعُ وَهْمٍ:

---

[1] كشف المراد: ص٣٥٥.

[2] كشف المراد: ص٣٥٥.

توهم بعض المعتزلة أن اللطف إذا كان ثابتاً في أحد الفعلين على سبيل التخيير لا يلزم كونهما حسنين بل يجوز أنْ يتصف أحدهما بالحسن والآخر بالقبح، وهذا بخلاف ما قال به الإمامية من اشتراط كونهما حسنين ومثّل المعتزلة على مدّعاهم بأن الظالم عندما يظلم الناس، وبسبب ظلمه يصير الناس متضرعين إلى الله تعالى، فاللطف هنا ثبت بين الظلم وبين التوجه إليه تعالى، وتصوروا أن الظلم نظير الأمراض التي يصيبها الله بعض عباده حيث يسبّب الألم مزيد التوجه إليه تعالى.

ولكنه باطل بوجهين:

الأول: إنّ اللطف واجب كما قُرّر آنفاً، والظلم ليس واجباً فكيف يُدّعى أن القبيح لطف؟!

الثاني: الظلم لا يصير لطفاً كما قالوا بل اللطف هو أن يعلم المظلوم أنّ الظالم يظلم، فاللطف إنَّما هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم كما تقول إن العلم بحُسْنِ ذبح البهيمة لطف لنا وإن لم يكن الذبح نفسه لطفاً[1].

وفي الختام نوجز القول:

بأنّ اللطف المحصّل هو تهيئة المبادىء والمقدمات التي يتوقف عليها غرض الخلقة وصونها عن العبث واللغو بحيث لولا هذه المقدمات والمبادىء لصار فعله تعالى خالياً من الحكمة والهدف، ويمثّل له ببيان تكاليف الإنسان وإعطائه القدرة على امتثالها، والذي يقوم بهذه المهمة هم الأنبياء والأولياء عليهم السَّلام لضعف الإنسان من أن ينال المعارف الحقة أو يهتدي إلى طريق الآخرة وحده وبعقله من دون استعانة بسفراء الله تعالى.

واللطف المحصّل مما لا نزاع فيه بين جميع من قال بتنزّه الباري عن الخطأ والعبث، وإنما النزاع في اللطف المقرّب الذي هو عبارة عمّا يكون محصّلاً لغرض التكليف حيث لولاه لما حصل الغرض منه وذلك كالبشارات والإنذارات السماوية على لسان السفراء حيث تستتبع بشاراتهم وإنذاراتهم رغبة عند العبد وبُعده عن المعصية.

واللطف المقرّب ليس دخيلاً في تمكين العبد من الطاعة لأنه قادر على الطاعة وترك المخالفة سواء كان هناك وعد أم لا، لأنّ القدرة على امتثال التكاليف مرهون بالتعرّف على

[1] كشف المراد: ص٣٥٦.

التكليف الوارد والحاصل من طريق تبليغ الأنبياء والحجج عليهم السَّلام وإمداد العبد بالطاقة، كل هذا قد حصل وقد أعطاه الباري للعبد، ومع هذا فإن كثيراً من العباد لا يقومون بواجبهم بمجرد الوقوف على التكليف ما لم يكن هناك وعد ووعيد وترغيب وترهيب، وهذا النوع من اللطف هو مورد النزاع عند بعض المتكلمين من غير الشيعة في حين قد قام الدليل العقلي على إثباته وأكده القرآن المجيد في مواضع منها قوله تعالى: ﴿**وبلوناهم بالحسنات لعلّهم يرجعون**﴾ [الأعراف:١٦٩].

والابتلاء بالحسنات والسيئات عبارة عن نعماء الدنيا وضرّائها وهو نوع وعد ووعيد وهما نفس اللطف المقرّب.

وقوله تعالى: ﴿**رُسُلاً مبشِّرين ومنذِرين لئلاّ يكون للناس على الله حُجّة بعد الرّسل**﴾ [النساء:١٦٦].



الباب الحادي عشر

عقيدتنا في معجزة الأنبياء

قال المصنف رحمه الله:

نعتقد أنّه تعالى أن ينصب لخلْقه هادياً ورسولاً أن يعرّفهم بشخصه ويرشدهم إليه بالخصوص على وجه التعيين، وذلك منحصر بأن ينصب على رسالته دليلاً وحجة يقيمها لهم، إتماماً للطف واستكمالاً للرحمة، وذلك الدليل لا بدّ أن يكون من نوع لا يصدر إلاّ من خالق الكائنات ومدبّر الموجودات "أي فوق مستوى مقدور البشر"، فيجريه على يدي ذلك الرسول الهادي ليكون معرفاً به ومرشداً إليه، وذلك الدليل هو المسمّى بـ "المعجز أو المعجزة" لأنه يكون على وجه يعجز البشر عن مجاراته والإتيان بمثله.

وكما أنه لا بدّ للنبي من معجزة يظهر بها للناس لإقامة الحجة عليهم، فلا بدّ أن تكون تلك المعجزة ظاهرة الإعجاز بين الناس على وجه يعجز عنها العلماء وأهل الفن في وقته فضلاً عن غيرهم من سائر الناس، مع اقتران تلك المعجزة بدعوى النبوة منه لتكون دليلاً على مدَّعاه وحجة بين يديه. فإذا عجز عنها أمثال أولئك علم أنها فوق مقدر البشر وخارقة للعادة، فيعلم أن صاحبها فوق مستوى البشر بما له من ذلك الاتصال الروحي بمدبِّر الكائنات. وإذا تمّ ذلك لشخص من ظهور المعجز الخارق للعادة، وادَّعى مع ذلك النبوة

والرسالة، يكون حينئذٍ موضعاً لتصديق الناس بدعواه والإيمان برسالته والخضوع لقوله وأمره فيؤمن به من يؤمن ويكفر به من يكفر.

ولأجل هذا وجدنا أن معجزة كل نبي تناسب ما يشتهر في عصره من العلوم والفنون، فكانت معجزة موسى عليهم السَّلام وهي العصا التي تلقف السحر وما يأفكون، إذ كان السحر في عصره فنّاً شائعاً، فلما جاءت العصا بطل ما كانوا يعملون وعلموا أنها فوق مقدورهم، وأعلى من فنهم وأنها مما يعجز عن مثله البشر، ويتضاءل عندها الفن والعلم.

وكذلك كانت معجزة عيسى عليه السلام هي إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى، إذ جاءت في وقت كان فن الطب هو السائد بين الناس، وفيه علماء وأطباء لهم المكانة العليا، فعجز علمهم عن مجاراة ما جاء به عيسى عليه السلام، ومعجزة نبيّنا الخالدة هي القرآن الكريم المعجز ببلاغته وفصاحته، في وقت كان فن البلاغة معروفاً، وكان البلغاء هم المقدَّمون عند الناس بحسن بيانهم وسموّ فصاحتهم، فجاء القرآن كالصاعقة أذلهم وأدهشهم وأفهمهم أنهم لا قبل لهم به، فخنعوا له مطيعين عندما عجزوا عن مجاراته وقصروا عن اللحاق بغباره. ويدلّ على عجزهم أنه تحداهم بإتيان عشر سور مثله فلم يقدروا، ثم تحدّاهم أن يأتوا بسورة من مثله فنكصوا، ولما علمنا عجزهم عن مجاراته مع تحدّيه لهم، وعلمنا لجوءهم إلى المقاومة بالسنان دون اللسان، علمنا أن القرآن من نوع المعجز وقد جاء به محمّد بن عبد الله مقروناً بدعوى الرسالة، فعلمنا أنه رسول الله صلى الله عليه وآله جاء بالحق وصدق به صلى الله عليه وآله.



● مقام النبوة يُعدّ مقاماً روحياً سامياً تطمح إليه النفوس، لذا إدعاه جماعة من غير الأنبياء الحقيقيين، وحتى لا يكون هذا المقام مسرحاً للمدّعين وهدفاً للرامين يوجد طريق خاص لمعرفة المدّعي من غيره، هو:

الإتيان بالمعجزة الخارقة للعادة. وبهذا استدلّ المصنف رحمه الله على إثبات النبوة تبعاً لغيره من متكلمي الإمامية.

وهناك طريقان حديثان لتمييز الصادق عن غيره هما:

الأول: جمع الدلائل والمؤشرات والقرائن المؤدية إلى الاطمئنان والأمانة والاستقامة، وهذا الطريق لا يتحقق كاملاً إلاّ في جماعة مخصوصين كالأنبياء حيث أفنوا أعمارهم بالطاعة والصدق والإخلاص، وكانوا معروفين بذلك بين أقوامهم مما يؤكد صحة ما يدّعون فيكون طريقاً للتمييز [١] ، وهذا الطريق من أقوى الطرق الحديثة اليوم في المحاكم القانونية في البلدان النامية والمتطورة، حيث يعتمدون عليه في حل الدعاوى والنزاعات ويسلكه القضاة في إصدار أحكامهم ويستند إليه المحامون في إبراء موكليهم، وهذا الطريق يمكن تطبيقه بعينه في مورد دعوى النبوة بالتحري عن جملة من القرائن والشواهد يمكن بواسطتها القطع بصدق الدعوى، من هذه القرائن:

١ . البحث عن الصفات النفسية التي يتحلى بها مدَّعي النبوة.

٢ . صدق مضمون الدعوة التي يدعو إليها المدعي.

٣ . نفسيات المؤمنين بمدّعي النبوة.

الثاني: أنْ يُعرِّف ويبشّر بالنبي اللاحق نبيٌ سابق عليه أو معاصر له كما حصل للأنبياء المتقدمين على النبي محمّد ﷺ حيث بشّروا به قبل مجيئه وهذا مثبت في التوراة والإنجيل والزبور، لأنّ نبوة السابق إذا ثبتتْ بالدلائل المفيدة للعلم كالمعجزة مثلاً ثم نص على نبوة آخر يأتي بعده كان ذلك حجةً قطعية على نبوة اللاحق [٢] .

هذان الطريقان وإنْ اختارهما بعض العلماء القمّيين [٣] إلاّ أنهما ليسا تامّين وذلك:

أما الطريق الأول:

فلأنه ليس دليلاً برأسه على صدق مدَّعي النبوة لأنه خاص بطبقة وشريحة معيّنة في المجتمعات المتطورة ثقافياً والمنفتحة على العلوم، ولا يشمل كل الأفراد الذين يتفاوتون في قوة الذكاء وضعفه، فهو أصلح أن يكون مؤيداً لا طريقاً لإثبات النبوة.

وأمّا الطريق الثاني:

---

[١] الإلهيات: ج٢، ص١٠٩.

[٢] محمّد تقي المصباح، دروس في العقيدة: ج٢، ص٢٦.

[٣] هؤلاء العلماء هم: الشيخ جعفر السبحاني، والشيخ محمّد تقي مصباح، والسيّد محسن خرازي.

أولاً: فلوضوح عدم ثبوت نبوة آدم (عليه السلام) بنبي سابق عليه حتى ينص عليه أو يُعرّف عنه، نعم ثبتت نبوته بتعريف وتنصيص الله تعالى له، وهذا خارج عن مورد الخلاف، إذ المورد هو تنصيص نبي على نبي آخر لا تنصيص الله تعالى على نبيٍّ كآدم (عليه السلام).

ثانياً: لم يرد أن الأنبياء عليهم السَّلام غير أولي العزم " الذين يتراوح عددهم مائة وأربع وعشرين ألف نبي " كان ينص كل واحد منهم على الآخر، نعم ورد عن بعضهم أنهم نصّوا على بعض، مع التأكيد على أنّ التنصيص يفيد المتمسكين بالأنبياء عليهم السَّلام لو كانوا مأمورين كلهم بتبليغ ما أخذوه من الوحي وليسوا كذلك بل كان بعضهم مأموراً بالتبليغ كالرسل، فعلى هذا لا يكون التنصيص ذا فائدة للذين لم يؤمروا بالتبليغ.

وبهذا يصلح أن يكون هذان الطريقان مؤيدّين لا دليلين منفردين، فيتعيّن طريق الإعجاز في صحة دعوى النبوة وهو أفضل الطرق وقد اتفق على صحته المتكلمون قاطبةً لمتانته وخلوه عن أي إشكال ولأنه يقطع عذر كل مشكّك بصدق الأنبياء عليهم السَّلام ، وبما أن الإعجاز من أمهات مسائل النبوة يقع البحث فيه ضمن جهات:

الجهة الأولى: حقيقة المعجزة:

سمعنا ونسمع دائماً أُناساً ادّعوا النبوة خداعاً وكذباً، مستغلين نفوس البسطاء وإيمانهم الفطري، لذا حتى يُميّز النبي الصادق عن مدّعي النبوة جعل الله سبحانه المعجزة إحدى الطرق الدالّة على صحة الدعوى، لأنه سبحانه يستحيل بحكمته أن يزوّد الكاذب في دعوى النبوة بالمعجزة لأنّ في تزويد الكاذب تغريراً للناس الذين يعتبرون العمل الخارق دليلاً على ارتباط الآتي بها بالمقام الربوبي [1] ، وإلى هذا أشار الإمام الصادق (عليه السلام) بقوله في جواب من سأله عن علة إعطاء الله المعجزة لأنبيائه ورسله «ليكون دليلاً على صدق من أتى به، والمعجزة علامةٌ لله لا يعطيها إلاّ أنبياءه ورسله وحجَجَه، ليعرف به صدق الصادق مِنْ كذب الكاذب» [2] .

والآن نسأل: ما هي المعجزة؟.

---

[1] السبحاني، سيّد المرسلين: ج١، ص١٧٩.

[2] الصّدوق، علل الشرائع: ج١، ص١٢٢.

هي الإتيان بأمر خارق للعادة مطابق للدعوى، مقرون بالتحدي يتعذّر على الخلق الإتيان بمثله.

والمعجزة لغةً من الإعجاز والأصل «عَجْزٌ» وهي على وزن مفعلة بمعنى عدم القدرة، يقال: أعجزتُ فلاناً إذا ألفيته عاجزاً، وأعجزه الشيء: ضعُفَ عن القيام به، والإعجاز الفوتُ والسبق وهو أن يأتي الإنسان بشيء يُعجز خصمه ويَقْصَر دونه(٢).

والملاحظ في التعريف المزبور اشتماله على قيودٍ أربعة:

القيد الأول: كون المعجز خارقاً للعادة:

أي أن المعجزة التي يأتي بها النبي أو الإمام يشترط أنْ تكون على خلاف النواميس الطبيعية عادةً لا عقلاً، كصيرورة عصا موسى عليه السلام ثعباناً بين يديه تسعى، وكانشقاق القمر لرسول الله صلى الله عليه وآله وغيرها من المعاجز التي لا يمكن للبشر مهما قويت شوكتهم المادية والعلمية أنْ يأتوا بمثلها لأنها خارقة لقانون الارتباط العام بين الظواهر الكونية.

توضيح ذلك:

إنّ الظواهر الطبيعية الكونية تنقسم إلى قسمين:

(**الأوّل**): ظواهر كونية توجد غالباً نتيجة أسباب وعلل يمكن التعرّف عليها من خلال التجارب العلمية المختلفة كأكثر الظواهر الفيزيائية والكيميائية، فمثلاً الماء ظاهرة كونية هامة وهو مؤلف من عنصرين مهمّين هما: الهيدروجين والأوكسجين، حيث يشكّلان المادة السيّالة «الماء» فعند تحليله عرف العلماء أنه مؤلف منهما عند اتحادهما، أما لو افترقا فلا يصدق على أحدهما أنه ماء، بل إما غاز الأوكسجين أو غاز الهيدروجين.

(**الثاني**): ظواهر أخرى لا يمكن التعرّف على عللها وأسبابها من خلال التجارب الحسيّة، نعم يمكن معرفة عللها بواسطة الأعمال الروحيّة والرياضية الشاقة كما هو مشاهد عند المرتاضين، وفي بعض الأحيان لا يمكن الاطّلاع على العلل والأسباب الخفية لأنّ معرفة أسبابها وعللها مناط بإذن خاص منه تعالى كالحاصل عند الأنبياء من الأفعال الغريبة الخارقة للنظام الكوني لكنها ليست خارقة للقانون العقلي التام بمعنى أنها تعدّ من المستحيلات

---

(٣) لسان العرب: مادّة "عَجَزَ".

العادية وبحسب الأدوات والأجهزة المتوافرة لدى البشر لا أنها من المستحيلات العقلية كاجتماع النقيضين ووجود المعلول بلا علة وانقسام الثلاثة إلى عددين صحيحين.

مثال ذلك: إن العادة جرت منذ القدم أن كل جسم حاولنا نقله من مكان إلى آخر يتم ذلك عبر أُطر وعوامل طبيعية كرفعه أو نقله بالأيدي أو الجرّارات الصناعية مثلاً، ولكنّ العادة لم تجرِ أبداً أن يتحرك جسم كبير من مكان لآخر بعيد عنه مسافة مسير أيام وفي فترة زمانية بسيطة أقل من طرفة عين وبلا وسائط عادية كما جرى لآصف بن برخيا حيث أحضر عرش بلقيس من اليمن إلى فلسطين بأقل من طرفة عين. فهذا أمر ممكن ولا يُعدّ من المحالات العقلية، لأنها لو كانت من المحالات لما تحقق وجودها أبداً، نعم هي بحاجة إلى علة لكي تتحقق، وهل يشترط في العلة أن تكون دائماً مادية محضة أو لا يشترط ذلك؟ سيُجاب عنه في الجهة الخامسة.

القيد الثاني: كون المعجز مطابقاً للدعوى:

يجب أنْ يكون الإعجاز مطابقاً لدعوى النبوة وإلاّ لا يعتبر دليلاً على مدّعاه، فلو خالف المدّعي دعواه لا يُسمّى معجزةً وإنْ كان أمراً خارقاً للعادة وذلك مثل ما حصل لمسيلمة الكذّاب حيث طُلب منه أن يدعو على ماءِ بئرٍ ليزداد ماؤها فغار وجفّ، وأمرّ يده على رؤوس صبيان بني حنيفة فأصابهم القرع، فكلاهما خارق للعادة لكنه غير مطابق.

فلا بُدّ للإعجاز أن يطابق الدعوى لأنّ من يدّعي النبوة ويُسند معجزته إلى إبراء الأعمى فيحصل الصمم مع عدم بُرءِ الأعمى، مثل هذا لا يكون صادقاً في دعواه.

القيد الثالث: أن يكون المعجز مقروناً بالتحدّي:

والتحدي هو المنازعة والمماراة يقال: تحدّيتُ فلاناً إذا ماريتُه ونازعتُه في الغلبة، ويراد منه هنا أن يقول لأُمته:

إنْ لم تتبعوني فأتوا بمثل ما أتيتُ به، وذلك يخرج به الإرهاص [١] وهو الإتيان بخارق العادة إنذاراً بقرب بعثة نبي تمهيداً لقاعدته فإنه غير مقرونٍ بالتحدي، وكذا الكرامات الصادرة على أيدي المخلصين هي غير مقرونة بالتحدي كالمعجزة [٢].

---

[١] الإرهاص: التأسيس والتمهيد.

القيد الرابع: كونه يتعذّر على الخلق الإتيان بمثله:

وذلك لأنّ المعجزة لو لم يتعذّر على الخلق الإتيان بمثلها بحيث كانت في متناول أيدي الجميع لم يُعْلَم أنها من فعله تعالى فلا تكون حينئذٍ دالّة على التصديق بالنبي الذي صدرت على يديه المعجزة فعجز الناس عن المعارضة والإتيان بمثل ما جاء به النبي دلالة صدق على أن النبي يعتمد على قوة إلهية غير متناهية، هذه القوة خارجة عن حوزة البشر.

الجهة الثانية: شروط المعجزة:

لا بُدّ من توفّر شروط في المعجزة هي:

الشرط الأول:

أن يعجز عن مثلها أو عمّا يقاربها أحدٌ من الناس سواءٌ أكانوا في زمن الأمة المبعوث إليها أم ممن سوف يولد في المستقبل، لأنه لا خصوصية للأمة المبعوث إليها في تحقق مفهوم الإعجاز وعدم قدرة البشر على الإتيان بمثلها كما تحدَّى القرآن المجيد الأجيال عبر العصور كلها في أنْ يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً لاشتماله على الإعجاز العلمي والغيبي المطلق، ولو تمكن الناس منها فلا تُسمّى حينئذٍ معجزة.

الشرط الثاني:

أنْ تكون المعجزة من قِبَله تعالى من دون تدخّل النبي أو الولي بمعنى ليس لنفس النبي أو روحه أي تأثير في إيجاد المعجزة خارجاً بل يجريها الله تعالى على يديه من دون طلب من النبي مثاله: القرآن الكريم حيث أجراه تعالى على يديه من دون أن يطلب النبي منه تعالى أنْ ينزّل قرآناً على الناس وقد تكون المعجزة بطلب من النبي أو الولي بإذنه تعالى بحيث يكون لنفسيهما " أي النبي والولي " تأثير في إيجاد المعجزة كما سوف يأتي تعليل ذلك بعد أسطر.

الشرط الثالث:

أن تكون المعجزة في زمان التكليف وقبل قيام الساعة بمدة غير يسيرة، أما لو كانت المدة قريبة كما في الفترة التي يُغْلَق فيها باب التوبة قبل أيام من قيام الساعة فلا معجزة حينئذٍ لقرب فناء وتبدّل القوانين الطبيعية لدلالة ذلك على انقطاع زمن التكليف.

الشرط الرابع:

---

(٢) إرشاد الطالبين: ص٣٠٧.

أنْ يكون قيام المعجزة بعد دعوى النبوة مباشرةً أو بحكم المباشرة كأنْ يقيم المعجزة بعد إدعائه النبوة بحيث تكون المعجزة مقارنة زماناً للدعوة، فلو تقدمت الخوارق على الدعوى فلا تسمّى معجزة بل كرامة أو إرهاص، فيكونان بمثابة إشعار وإعلام بقرب مجيء نبي وحصول معجزة له، وليس دائماً تكون الكرامة إرهاصاً أو مقدمة لظهور نبي بل هي أعم من ذلك إذ قد تصدر الكرامة بعد ادّعاء النبوة فتارةً تصدر من نفس النبي وأخرى من الأولياء والصلحاء العُبّاد.

الشرط الخامس:

أنْ لا توجب المعجزة تكذيباً لمدّعيها كما لو نطق الضب فقال أنه كاذب فلا يُعْلَم صدقه بل يزداد اعتقاد كذبه.

الجهة الثالثة: في الفرق بين الكرامة والإرهاص والمعجزة المعكوسة:

إن الكرامة نوع معجزة خارقة للعادة تماماً لكن الفرق بينهما أن المعجزة مقرونة بالتحدي بخلاف الكرامة فإنها تجري على يد المؤمن المخلص إبتداءاً من دون إقترانها بالتحدي،فالكرامة معجزة بالمعنى العام لأنها مما يعجز عن الإتيان بمثلها أغلب البشر، فيصح أن يقال: إن كلَّ كرامة معجزة وليس كلُّ معجزة كرامة، ذلك لأن المعجزة مقترنة بالتحدي كما أشرنا آنفاً وهو مفقود في الكرامة، وقد وقع نزاع بين الخاصة والعامة على جواز إظهار المعجزة على أيدي الصالحين من عباد الله المخلصين كالأولياء المعصومين عليهم السلام، فالخاصة وجمهور العامة (أشاعرة وبعض من المعتزلة) إلى جواز ذلك، والمشهور عند المعتزلة عدم الجواز.

استدلال الإمامية والأشاعرة:

استدلّ الإمامية والأشاعرة على صحة حصول المعجزة على أيدي الأولياء المعصومين عليهم السلام بما ظهر على أيدي بعض الأولياء نظير مريم بنت عمران عليها السَّلام حيث كانت تأكل من فاكهة الصيف بالشتاء وبالعكس[1]، وكذا ظهور معجزة الحمل بعيسى عليه السلام من دون أبٍ حيث حملته في بطنها عدّة ساعات، إضافةً إلى طي الأرض لها بعد الولادة حيث ذهبت بوليدها المبارك إلى أرض العراق ودارت به فيها.

---

[1] تفسير نور الثقلين: ج١، ص٣٣٢. وتفسير الصافي: ج١، ص٣٣٢.

ونظير ما ظهر من الكرامات على يد وزير النبي سليمان آصف بن برخيا الذي جاء بعرش بلقيس من اليمن إلى فلسطين بأقل من طرفة عين، وكذا ما ظهر من المعجزات الباهرات على أيدي الأئمة الهداة عليهم السلام والصدّيقة الطاهرة روحي فداها وصلوات الله عليها ولعن الله تعالى ظالميها.

وظهور هذه المعجزات ـ وليس الكرامات فحسب ـ على أيادي هؤلاء العظماء تنضوي تحت وجوهٍ وعلل متعددة لم يتعرض لها أعلام الإمامية ولا أحد من الأشاعرة، ولكن الله تعالى تفضل علينا بلطفه الخفي بذكر وجوهٍ تدل على صحة حصول المعجزة على أيدي الأولياء المطهرين عليهم السلام ومنهم العبد الصالح أبي الفضل العباس والحوراء زينب عليهما السلام وغيرهما من أولياء الله تعالى، وهي التالي:

(**الوجه الأول**): أن صدور المعجزة على أيديهم من باب أنهم معصومون داعون للإمامة الكبرى، فظهورها على أيديهم إنما هو تثبيت لدعوتهم المباركة وتحدٍ للمنكرين لأمر الإمامة الربانية والولاية الإلهية.

(**الوجه الثاني**): أن صدور المعجزة على أيديهم لأجل إعلاء كلمتهم وتعظيم شأنهم وإكراماً لهم ورداً للمنكرين لولايتهم والمشككين بإمامتهم وعصمتهم، فظهورها عند مقاماتهم تعبير عن تحدي الله تعالى لأولئك المنكرين بتكذيبهم عملياً بجريان المعجزات على أيديهم الطاهرة لتمييزهم عن بقية الناس، فهم سادة الخلق لا يقاس بهم أحد أبداً .

(**الوجه الثالث**): وحدة المناط في اشتراط كون المعجزة مقرونة بالتحدي والمنازعة لأجل إثبات دعوى السفارة الإلهية سوآء أكانت نبوة أم إمامة أم ولاية، فإن تجردت المعجزة عن دعوى السفارة والنبوة سميت كرامة بالمعنى الأخص، وسميت معجزة بالمعنى الأعم...وحيث إن مقام هؤلاء الأولياء هو من مقام الولاية الكبرى لأهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام، فما ثبت لهم من المعاجز للأكابر يثبت للتالين لهم تأسيساً لقداسة ولايتهم فضلاً عن تأكيد ولاية أكابرهم من أهل بيت العصمة من آل محمد عليهم السلام.

إشكال وحلّ:

وجه الإشكال: إن ما ذكرتم من صدور المعجزة على أيدي الأولياء عليهم السلام ليس معجزة لهم بل هي إرهاص، والإرهاص هو:" إحداث معجزات تدل على بعثة نبيّ قبل بعثته

وكأنه تأسيس لقاعدة نبوته" أو هي" الإتيان بخارق العادة إنذاراً بقرب بعثة نبيٍّ تمهيداً لقاعدته"...وهذا الإشكال هو أحد إعتراضات المانعين من صحة صدور المعجزة على أيدي الأولياء عليهم السلام.

والحل هو بالوجهين التاليين:

(**الوجه الأول**): إنّ جريان المعجزة على يديها ليس تمهيداً لمجيء النبيِّ عيسى عليه السلام وإنما هو نتيجة لطاعتها وانقيادها الكامل للمولى عزَّ وجل بسبب عصمتها وقد صرَّح القرآن الكريم بذلك بقوله تعالى: ﴿**وإذ قالت الملائكة يا مريم إنّ الله اصطفاكِ وطهّركِ واصطفاكِ على نساء العالمين...**﴾ فليس تطهيره وعصمته لها من باب كونه إرهاصاً لمجيء ولدها النبيّ عيسى عليه السلام ويكفي ما ورد في شأنها أنها سيدة نساء عالمها، وهذا لا يعتبر إرهاصاً لإنجاب عيسى عليه السلام بل لشدة ارتباطها بالمولى وقربها منه.

فظهور الكرامة على يديها تماماً كظهورها على أيدي بعض العباد الصالحين من أُمَّةِ محمّد صلى الله عليه وآله فإنّ ذلك ليس إرهاصاً لنبي الإسلام إذ لا نبي بعده بل هو كرامة منه تعالى لبعض عباده الأخيار، كيف لا؟! والمرءُ إذا اتّصف بأخلاق المولى انقادت له الكائنات بأسرها، ففي الحديث القدسي: «عبدي أطِعْني أجعلكَ مَثَلي، أنا حيٌّ لا أموت، أجعلكُ حيّاً لا تموت، أنا غنيٌّ لا أفتقر، أجعلكَ غنيّاً لا تفتقر، أنا مهما أشاء يكون، أجعلك مهما تشاء يكون» [1].

وما ورد في صحيحة أبان بن تغلب عن مولانا الإمام المعظَّم أبي جعفر عليه السلام قال:

«إنّ الله جلَّ جلاله قال: ما يقرب إليَّ عبدٌ من عبادي بشيءٍ أحبُّ إليَّ ممّا افترضتُ خعليه، وإنّه ليتقرّب إليَّ بالنافلة حتى أحبُّه، فإذا أحببتُه كنتُ سمعَهُ الذي يسمع به، وبصرَه الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، إنْ دعاني أجبتُهُ، وإنْ سألني أعطيتُهُ».

والكرامة والمعجزة أثران من آثار الولاية التكوينيّة على الكائنات، والولاية أثرٌ من آثار القرب الإلهي، والقرب من آثار الحبّ، والحبّ مترشّحٌ من طهارة السّر بسبب القابليّة والسير

---

[1] محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، الجواهر السنيّة في الأحاديث القدسيّة: ص٣٦١.

التكاملي، فالحبّ موجبٌ لرتبة الفناء في الله المتعال الذات والصفات، ومرتبة الفناء تستلزم البقاء مع المحبوب، وهو بدوره يستلزم اكتساب صفات المحبوب وظهورها في المحبّ، فإنّ المجاور يتصف بصفة جاره في أحواله وأخلاقه وأطواره، كالحديدة المحمّاة في النّار تحرق كما تحرق النار وتفعل فعلها، وقد أشار مولانا إمام المتقين أمير المؤمنين عليّ عليه السلام إلى هذا المعنى في تفسير المحبّة بقوله عليه السلام: "حبّ الله نار لا يمرّ على شيء إلاّ احترق، ونور الله لا يطلع على شيءٍ إلاّ أضاء"[٢].

وعن مولانا الإمام الصّادق عليه السلام قال: "حبُّ الله إذا أضاء على سرّ عبده أخلاه عن كلّ شاغلٍ"[١]، وقوله عليه السلام إشارة إلى مرتبة الفناء في الله والبقاء به تبارك وتعالى.

ومن الواضح المتفق عليه بين المسلمين أنّ الولاية التكوينيّة ثابتة لله سبحانه على الخلق لكونه عز وجل المؤثّر الحقيقي في الوجود، وما كان لغيره من التأثير فهو منه تعالى، ومستجدّ من مدده وقوّته وبإذنه، وإذا اكتسب أولياؤه عليهم السلام صفاتَه وتخلّقوا بأخلاقه، أعطاهم اللهُ سبحانه من سفاته وكمالاته، فجعلهم سمعَه وبصرَه وقلبَه ومظاهرَ مشيئته، فتستجيب لهم الأشياء برمّتها بإذن ربّها كما قال مولانا أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: "ما قلعتها بقوّةٍ بشريّةٍ، ولكنْ قلَعْتُها بقوّةٍ إلهيّةٍ ونفس بلقاء ربها مطمئنة رضيّة"[١]، وقال سبحانه: ﴿**وما رميتَ إذا رميت ولكنّ الله رمى**﴾ [الأنفال:١٧].

وللعبد المحبّ المطيع من الولاية بمقدار ما له من المحبّة لله تعالى ولحججه الطاهرين عليهم السلام؛ باعتبار أنّ الولاية نتيجة الكمال والارتباط بالأكمل من الحجج المطَهَّرين عليهم السلام، فكلّما قَوِيَتْ العلاقةُ والإتصالُ بهم، كلّما انقادت العوالمُ الوجوديّةُ لمن فنى عن ذاته فاتصل بمن لا يشقى مَنْ وصل إلى قربه... ﴿**وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي، اذْهَبْ أَنتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي**﴾ [طه:٤٢،٤٣].

---

[٢] مصباح الشريعة:ص١٩٢.

[١] مصباح الشريعة:ص١٩٢.

[٢] رجب البرسي، مشارق أنوار اليقين:ص١١٠.

الوجه الثاني: إنّ الله تعالى طهّرها وعصمها قبل مجيء عيسى عليه السلام وقبل بلوغها مكافأة لها سلفاً على حُسن سلوكها وانقيادها للباري عزّ وجلّ، لأنه سبحانه يعلم قبل أن تخرج مريم إلى عالم الوجود أنها لن تعصيه وكذا بقية المعصومين عليهم السَّلام حينما عصمهم منذ ولادتهم باعتبار علمه عزّ وجلّ بهم وأنهم لن يعصوه عندما يكبرون، وبطبيعة الحال فإن الكرامات والمعاجز إنما هي نتيجة حتمية للسلوك المستقيم لا أنها إرهاصٌ وتمهيد لنبوة نبي أو رسول، فما صدر من الأئمة من الكرامات إنما هو نتيجة علوّ قدرهم وعظمة شأنهم وليس تمهيداً لنبوة نبي غير النبي محمّد صلى الله عليه وآله إذ لا نبي بعده أبداً.

هذا فيما يتعلّق بالسيدة المباركة مريم(ع) ، وأما بالنسبة إلى آصف بن برخيا فيجاب عنه:

إنّ ما صدر عنه من كرامات إنما هو للدلالة على وصايته عن النبي سليمان عليه السلام وأنه الحجة على الأمة من بعده، فتكون المعجزة حينئذٍ إظهاراً لفضله لا إرهاصاً لسليمان عليه السلام لأنّ نبوة الثاني كانت حاصلة قبل وبعد معاجز آصف. فتأمل.

وكذا ما ورد عن أئمتنا المعصومين عليهم السَّلام من معاجز وكرامات إنما هو للدلالة على وصايتهم وإمامتهم وولايتهم من قِبَل الله تعالى لا لإثبات نبوة رسول الله لأنها كانت ثابتة عند المسلمين جميعاً ولم يقع خلاف بين أحد من المسلمين على نبوته صلى الله عليه وآله، وإنما الخلاف على الإمامة والخلافة التي يعتقد الإمامية أنها أمر منه تعالى ولا دخل للناس في تعيين الإمام أو الخليفة، وحيث إن وظيفة الإمام تماماً كوظيفة النبي وجب أن يكون مسدداً بالمعاجز للبرهنة على صدق قوله وعظمة شأنه.

استدلال المعتزلة:

استدلّ جمهور المعتزلة على عدم جواز حصول المعجزة على يد غير الأنبياء بوجوهٍ:

الوجه الأول:

لو جاز ظهور المعجزة على أيدي غير الأنبياء لجاز ظهورها على أيدي الكثير من الناس مرات متتالية لأنّ الغرض من صدورها على أيدي غير الأنبياء هو سرورهم وإنعاش قلوبهم

بالألطاف الإلهية، وإذا صدرت كثيراً منهم تصير . أي هذه الكرامات . مبتذلة فلا تكون حينئذٍ خارقة للعادة فلا تعدّ إعجازاً مثاله:

ما لو فرضنا أنّ كثيرين غير النبيّ عيسى (عليه السلام) أمكنهم أنْ يبرأوا الأبرص والأكمه فلا يُعدّ هذا شيئاً خارقاً للعادة لكثرة حصوله لدى الأفراد فلأجل أن يبقى هذا الشيء معجزة لا بُدّ أن تكون المعجزة مخصوصة.

وقد أجاب العلاّمة الحلي (رحمه الله):

بالمنع عن الملازمة " أي كثرة وقوعها من غير الأنبياء وبين خروجها عن حدّ الإعجاز " لأنّ خروجها عن حدّ الإعجاز وجه قبيح، ونحن إنما نجوّز ظهور المعجزة إذا خلا عن جهات القبح فيجوز ظهورها ما لم تبلغ في الكثرة إلى حدّ خروجها عن الإعجاز [١].

توضيح ذلك:

إنّ العلاَّمة "رضوان الله تعالى عليه" يجوّز ظهور المعجزة على أيدي غير الأنبياء بشرط ألاّ يخرج هذا الشيء عن كونه معجزة، وعلامة خروجها عن الإعجاز هي أن تتكرر مئات المرات.

لكن يردُ على هذا بالآتي:

إنّ العُرْفَ لا يُفرّق ولا ينفي العقل حجية المعجزة ولو أدّت إلى التكرار مئات المرات ما دامت لم تخرج عن كونها أمراً خارقاً للعادة ليس بمقدور البشر أنّ يأتوا بمثلها لأنّ صدور الإعجاز بكثرة فرع تحقق مقتضاه وكونه أمراً خارقاً للعادة ولنواميس الطبيعة، نعم هي قبيحة لو بلغت حدّاً لا يترتب عليها الغرض المطلوب، فإذا صارت قبيحة بهذا الشكل فإنه يستحيل أن يجريها تعالى على أيدي الأولياء.

الوجه الثاني:

إنّ ظهور المعجزة على أيدي غير الأنبياء يستلزم نفور الناس عن الأنبياء وعدم إطاعتهم لهم وتصديقهم إياهم، لأنّ المقتضي أو العلّة لوجوب إطاعتهم والأخذ بهديهم هو ظهور المعجزة على أيديهم، فإذا شاركهم في هذه العلة غيرهم من الصلحاء والأولياء هان موقعهم في نفوس الناس وقد مثّلوا له بملك ساوى بين إكرام رجل عظيم ببقية أفراد مملكته، فإن ذلك

---

[١] كشف المراد:ص٣٧٨.

يُعدّ إهانةً لذلك العظيم، فحينئذٍ لا بُدّ أن يفرد هدية قيّمة يتميّز بها العظيم عن غيره، ومسألتنا من هذا القبيل فلا يمكن أن يتساوى الأنبياء بغيرهم بل لا بُدّ من تمييزهم بالمعاجز عن غيرهم.

والجواب:

١ . إن شركة الصالحين مع الأنبياء في إظهار المعجزة لا يستلزم سلب مقتضى المعجزة أي سلب طاعتهم والانقياد إليهم عليهم السَّلام بل العكس هو الصحيح أي أن الشراكة تستلزم ثبوت مقتضى المعجزة في كل مورد تتحقق فيه تلك المعجزة، فأينما وُجِدت يُقبل مُدّعى صاحبها إنْ ادّعى شيئاً من قِبل السماء سواء أكان نبياً أم وصيّاً أم وليّاً لأنّ العقل يحكم بوجوب تصديقه إذا ظهرت على يديه بعض الكرامات.

٢ . لو قلنا بعدم جواز الشراكة لازمه عدم جواز أنْ يأتي النبي اللاحق مثل ما أتى به النبي السابق، مثاله: قلب العصا حيّة لموسى عليه السلام فعلى هذا المبنى لا يحق لغيره من الأنبياء أن يقلب العصا حيّة، مع أنّ ذلك باطل جزماً لأنه إذا ظهرت المعجزة على أيدي بعض الأنبياء جاز إظهارها على أيدي أنبياء آخرين لخصوصية موجودة عند الجميع، فإذا جاء إظهارها على الأنبياء الآخرين جاز أيضاً إظهارها لنفس الخصوصية على أيدي الأولياء والصالحين.

الوجه الثالث:إنّ المعجزة التي تصدر من الأنبياء تدلّ على الإبانة والتخصيص أي أنها تميّزهم عن غيرهم لأنّ أفراد الأمة مشاركون للنبي في الإنسانية ولوازمها، فلولا المعجزة لما تميّزوا عن غيرهم، فلو شاركهم غيرُهم بما تميّزوا به لم يحصل الامتياز.

والجواب:

١ . إنّ امتياز النبي عن غيره من أفراد البشر ليس محصوراً بالمعجزة حتى يُقال بتساويه مع غيره من أفراد الرعيّة بل الامتياز حاصلٌ بغيرها مثل الوحي وقوة العلم وشدّة الحلم، إذ لا يلزم من مشاركة غيره له في المعجزة مشاركته في كل شيء.

٢ـ إنّ المعجزة الصادرة من الأنبياء دائماً مقرونة بدعوى النبوة، وهذه من مختصاته لا يمكن لغيره مشاركته فيها ولا يمكن للصالحين أن يأتوا بكل معجزة تُطلب منهم.

الوجه الرابع:

لو جاز إظهار المعجزة على أيدي غير الأنبياء لما دلّت المعجزة على النبوة أي لنفى اختصاص المعجزة بالنبوة بحيث لا يظهر الفرق بين مدّعي النبوة وغيرها بالمعجزة .

والجواب:

إنّ ذات المعجزة بنفسها لا تدلّ على النبوة بل ما يدلّ على النبوة هو المعجزة المقرونة بالدعوى وهي من مختصات الأنبياء والحجج عليهم السَّلام فإذا ظهرت المعجزة على يد شخصٍ فإما أنْ يدّعي النبوة أو لا، فإنْ ادّعاها علمنا صدقه، إذ إظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلاً، وإنْ لم يدّع النبوة لم يحكم بنبوته أصلاً، فالحاصل أن المعجزة لا تدلّ على النبوة ابتداءً . أي من دون دعوى النبوة . بل تدلّ على صدق الدعوى فإن تضمنت الدعوى النبوة دلّت المعجزة على تصديق المدّعي في دعواه ويستلزم ذلك ثبوت النبوة.

الوجه الخامس:

لو جاز إظهار المعجزة على صادق ليس بنبي لجاز إظهارها على كل صادق يخبرنا بخبر أو يحدّثنا بحديث لكي نصدّقه ونعتقد بما يقول.

والجواب:إنَّ العقل والشرع لا يشترطان وجوب إظهار المعجزة على كل صادق بما يقول، ذلك لأنَّ إظهار المعجزة على مدّعي النبوة صدقاً أو الصالح إنما هو إكرام لهما وتعظيم لشأنهما وذلك لا يحصل لكل مخبر صادقٍ.... هذا فيما يتعلّق بالكرامة.

الإرهاص والمعجزة المنكوسة:

وأما الإرهاص والمعجزة المنكوسة: فقد وقع الخلاف في صحة وقوعهما على رأيين والأصح الوقوع لإمكانهما وتحققهما خارجاً.

أما الإرهاص فلوقوع معجزات عدة قبل بعثة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ تمهيداً وتوطيداً لنبوته ورسالته، منها: أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كان يسير وفوقه غمامة تظلله من الشمس، وكانشقاق إيوان كسرى عام ولادته عَلَيْهِ السَّلَامُ وانطفاء نار فارس حيث كانوا يعبدونها وغور ماء بحيرة ساوة، وتسليم الأحجار عليه قبل البعثة وغير ذلك مما ثبُت له قبل الرسالة.

وأما المعجزة المنكوسة التي يجريها سبحانه على أيدي الكاذبين المدّعين للنبوة زوراً فتظهر على أيديهم عكس ما يريدون، وهذا مما لا شك في وقوعه خارجاً كما حصل لمسيلمة

الكذّاب لما ادّعى النبوة، فقيل له إن النبي ﷺ دعا لأعور فردّ الله تعالى عينه المنطفئة، فدعا مسيلمة لأعور فذهبت عينه الصحيحة.

إشكال عويصٌ:

قد يقال: إنّ إقامة المعجزة المنكوسة لغو وعبث حيث إنَّه يكفي في تكذيب مسيلمة ترك استجابة دعائه عقيب دعواه الكاذبة، فيكون استجابة دعوته هنا ولو بشكل منكوس خرقاً للعادة من غير فائدة فيكون عبثاً.

الجواب:

قد تتضمن المصلحة الإلهية إظهار المعجزة المنكوسة لتكذيب المدّعي للنبوة زوراً في الحال بحيث يزول الشك لتجويز أن يقال إن تأخر المعجزة عقيب الدعوى قد يكون لمصلحة ثم توجد بعد وقت آخر فلا يحصل الجزم التام بالتكذيب .

الجهة الرابعة: هل الإعجاز ينفي مبدأ العلة الفلسفي؟

طُرِحَتْ شبهةٌ في الوسط العلمي التشكيكي مفادها:

إنّ المعجزة . وكما عرّفها المعتقدون بها من جميع الأديان . هي أمرٌ خارق لنواميس الطبيعة، فلا يُرى للأسباب والعلل أي دخلٍ بتحققها، وهذا بحدّ ذاته يُعدّ رفضاً لقانون العلّية في النظام الكوني، حيث إن لكل ظاهرة كونية علّة خاصة يمكن التعرّف عليها من خلال عرضها على التجارب العلمية، وقد سعى التجريبيون في مختبراتهم بالبحث عن علل تكوُّن الظواهر وموجوداتها فوجدوا أنّ لكل معلول علة، وهذا ما حكم به العقل وشهد به الوجدان، وليست معجزات الأنبياء خارجةً عن هذا الإطار ولكنْ ما نلحظه منها وما يظهر على أيديهم من أمور لا تتفق بظاهرها مع أصل قانون العلّية والمعلولية حيث نسبتْ كتب التاريخ إلى النبي موسى عليه السلام أنه ألقى عصاه الخشبية فانقلبت حيةً تسعى بين يديه تأتمر بأمره، وأن المسيح عيسى عليه السلام كان يمسح بيده المريض فيبرأ، وأنّ الحصى سبّحت في كف النبي محمّد ﷺ، وكلُّ هذا يُعدّ خرقاً للقانون المزبور وتحققاً للمعلول بدون علة وهو واضح

البطلان بحكم الأدلة، لأنّ الثعبان يتولّد من البيضة لا من عصا موسى ﷺ ، وإنّ إزالة المرض رهنٌ باستعمال الأدوية، والتسبيح نوعُ تكلم يحتاج إلى حنجرة وفم ولهاة.

والجواب من وجوهٍ أربعة:

١ . إنّ قانون العِلّية يفرض أنْ يكون لكل موجود علة تفيض عليه الحياة والوجود وهو دائم الارتباط بها لا ينفك عنها وإلاّ مصيره الفناء والعدم، وهذا القانون المحكم لا يفرض علينا أن تكون كل علة قابلة للمعرفة والكشف المخبري والمجهري ولا يوجد أي دليل يُثبت فرضية أن كل علةٍ قابلة للكشف حتى إنّ التجريبيين أنفسهم يعترفون بذلك، فميدان التجارب العلمية محدودٌ بالأمور الطبيعية ولا يمكن أن يثبت من خلالها كشف ما وراء الطبيعة أو نفيها.

٢ . إنّ ما يناقض قانون العلّية هو القول بإنّ المعجزة ظاهرةٌ اتفاقية لا تستند إلى علةٍ أبداً وهذا لا يعتقد به الإلهيون لأنّهم يسلّمون بوجود علّةٍ ما لا يأنس بها الذهن البشري المادي إذ لعلّها من العلل المجرّدة التي لا يمكن للآلات أن تنالها، فإنكار الماديين لهذا النوع الخاص من العلل المتعارفة لا يعتبر دليلاً على نفي العام أي نفي مطلق العلل حتى العلل غير المادية.

٣ . إنّ إنكار وجود علَّة في تحقق المعجزة لا يُعدُّ إنكاراً لقانون العلّية ما دامت المعجزة مرتبطة بعلّة العلل وهي الله سبحانه ﴿**إنّما أمره إذا أراد شيئاً أنْ يقول له كن فيكون**﴾ [يس:٨٣].

٤ . لِما لا تكون نفس النبي علةً لتحقق المعجزة باعتبار قوة إشراقها وقربها من المبدأ الأول بحيث تصبح مجرّدةً مستعلية على المادة مطلقاً، وهذا يُسهّل لها عملية الخلق والإبداع بإذنه تعالى والشاهد عليه ما فعله النبي عيسى ﷺ حينما قال: ﴿**أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللّهِ وَأُبْرِئُ الأكْمَهَ والأَبْرَصَ وَأُحْيِـي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللّهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ**﴾ [آل عمران:٥٠].

فهنا وضّحت الآية المباركة أنّ النبيَّ عيسى عليه السلام نتيجة قربه من المبدأ صار قادراً على إيجاد الخلق بإذنه تعالى في أيّ وقتٍ شاء.

وسيأتي مزيد تحقيق بشأن هذا الوجه في الجهة الخامسة.

الجهة الخامسة: في العلة المحدثة للمعجزة:

مما لا ريب فيه أنّ كل ممكن وراءَه علةٌ توجده ولا يمكن أنْ يوجِدَ نفسه، إذ فاقد الشيء لا يعطيه، والمعجزة ليست بدعاً من الأشياء فلا بُدّ أن يكون وراءها مَنْ يوجدها، وفي المسألة أربعة أقوالٍ:

القول الأول: أنها الله سبحانه وتعالى:

أي أنه تعالى يقوم بإيجاد المعاجز والكرامات مباشرةً ومن دون توسط علل وأسباب، فعصا موسى عليه السلام تحوّلت إلى أفعى مباشرةً ومن دون أن تخرج من البيضة، وتفجّرت المياه من الصخور الصمّاء مباشرة من دون ينابيع وعيون قال تعالى: ﴿**فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً**﴾ [البقرة:٦١].

وهكذا بقية المعاجز التي قام بها الأنبياءُ تحققت خارجاً من دون سبب طبيعي.

قال بعض الأعلام:

"إنَّ هذا الوجه وإنْ كان أمراً ممكناً لعموم قدرته تعالى على كل شيء إلاّ أنه خلاف ما عرفناه من الرب تعالى في سُننه التي أجراها في الكون وهي أنْ يكون لكل شيء سبب وعلّة، ومن البعيد أنْ يخالف تعالى سننه في مجال المعاجز [1].

لكن يَرد عليه:

إنّ حصر وجود الأشياء بعللها المادية المتعارفة وغير المتعارفة وإنْ كان عاماً شاملاً لكل شيء إلاّ أنه يخرج منه قسم خاص غير مرتبط بنظام السببيّة، منه على سبيل المثال: المعاجز والكرامات، ويؤيده من أنه سبحانه عندما خلق المادة الأولى لهذا الكون، لم يكن خلقه لها عبر سبب أو علة بل أوجدها من طي العدم بمجرد إرادته ذلك، ثم منها خلق الأشياء، فالفصل بين المادتين - أي الأولى التي خلقها من دون توسط سبب والثانية بتوسط المادة

---

[1] الإلهيات: ج٢، ص٧٠.

الأولى ـ يعدُّ ترجيحاً بلا مُرّجح بمعنى أن نقول بجواز أنْ يخلق المادة الأولى من دون سبب دون المادة الثانية يكون هذا مجرّد فصلٍ من دون دليلٍ معتدٍ به.

مضافاً إلى أنه إذا كان أمراً ممكناً ثبوتاً لعموم القدرة يكون ممكناً أيضاً إثباتاً من الناحية العقلية.

القول الثاني: إنها عِللٌ مادية غير متعارفة:

أي أنّ العلة المحدثة للمعجزة هي سبب مادي خفي غير ظاهر للناس ولا متعارف عندهم، اطّلع عليه الأنبياء في ظل اتصالهم بعالم الغيب، ولا بُدّ أنْ يكون للشيء علّتان:

الأولى: يعرفها الناس ويطّلعون عليها.

الثانية: يعرفها جمع خاص منهم.

ويمكن تقريب ذلك بملاحظة أثمار الأشجار فإنّ لها علّةً مادية يعرفها المزارع العادي فتثمر في ظل تلك العلّة بعد أعوامٍ، ومع هذا فإنّ تطور علم الزراعة أدّى إلى اختصار تلك المدة إلى نصفها بفعل الوقوف على خصوصيات التربة والأشجار والبيئة، ولا يطّلع عليه غير خبراء الزراعة، فإذا كان هذا ملموساً لنا في حياتنا العادية فلما يُستبعدُ أنْ يقف الأنبياء والأولياء المتصلون بخالق الطبيعة الواقفون على أسرارها ورموزها بحيث يقدرون على إيجاد المعاجز.

لكن يَرِدُ عليه:

إنّ ما ذُكر من كون العلة للمعجزة هي علة مادية غير متعارفة ما هو إلاّ مجرّد تخرصٍ لا يدعمه أيُّ دليلٍ لأنه من البعيد أنّ يكون النبي صاحب المعجزة ـ بناءً على هذا الرأي ـ بمثابة خبراء الزراعة أو غيرهم من أهل الاختصاص ممن اطّلعوا على العلل المادية الخفيّة دون غيرهم، فإنّ ذلك لا يُعدّ معجزة أو كرامةً يعجزُ عنها حتى خواص البشر إلاّ من اتصل بالمبدأ الأعلى، لأنّ العلة الخفية ـ بحسب هذا الرأي ـ تكون في معرض كل مَنْ حاول كشفها أي أنها قابلة للتوريث في حين أنّ المعجزة لا تورَّث بل هي أمر موهوب من عند علاّم الغيوب.

القول الثالث: إنها الموجودات المجرّدة:

إنّ العلة المحدثة للمعجزة هي اتصال النبي بواسطة الدعاء بالملائكة حيث يستعين بهم على تحقيق المعاجز والكرامات كما قصّ علينا ذلك القرآن الكريم بقوله تعالى:﴿**فالمدبّرات**

أمراً﴾ [النازعات:٦]، فكما أن الملائكة تدبّر الأمور الكونية بأمره تعالى كذا هي تدبرها بأمر من النبي عند إرادته ذلك، فتكون الملائكة هي العلة المحدثة للمعجزة.

ومن هذا القبيل تمثل جبرائيل (عليه السلام) لمريم ليهب لها غلاماً زكياً قال تعالى: **﴿واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقيّاً، فاتّخذت من دونهم حجاباً فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها بشراً سويّاً، قالت إنّي أعوذ بالرّحمان منك إنْ كنت تقيّاً، قال إنّما أنا رسول ربّك لأهَبَ لكِ غلاماً زكيّاً﴾** [مريم:١٧-٢٠].

القول الرابع: إنها نفس النبيّ وروحه:

إنّ روح النبي هي التي توجِدْ المعجزة عند إرادته لها.

وقد تبنّى هذا القول جماعة من الفلاسفة كابن سينا والخواجة نصير الدين الطوسي، وصدر الدّين الشّيرازي في كتابه المبدأ والمعاد.

ويستدل عليه بأمرين:

الأمر الأول: قوة الروح الإنسانية:

حيث إن العقل حاكم على أنّ الإنسان كُلّما ازداد توجهاً إلى باطنه وانقطاعاً عن الظواهر المادية المحيطة به كُلّما تفجّرت القدرات الكامنة في نفسه وتأججت طاقاتها، وبالعكس كلما ازداد انغماساً في دركات الملذات وإشباع الغرائز كلّما خمُدَتْ طاقاتها وانطفأت قدراتها، وأكبر شاهد على ذلك ما يُشاهد عند المرتاضين في بلاد الهند والسند وما يصدر منهم من الأعاجيب التي تدهش العقول، كل ذلك دليل قاطع على ما يحتوي الإنسان في باطنه من قوى عجيبة لا تظهر إلاّ تحت شرائط خاصة.

فالنفس الإنسانية المعبّر عنها بـ «أنا» حيث إنها المسيطرة على أعضاء الإنسان فتنقاد لإرادتها وتتحرّك قياماً وقعوداً بمشيئتها، كذا هي قادرة على أنْ تسيطر على ما يحيط به من موجودات خارجيّة تحت ظروف خاصة فتقودها بإرادتها وتخضعها تحت مشيئتها، وتقدر بمجرّد الإرادة على إبطال مفعول العلل المادية في مقام التأثير وغير ذلك.

قال ابن سينا:

"... قد يبلغك من العارفين أخبار يكاد تأتي بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب وذلك مثل ما يقال: إنّ عارفاً استسقى للناس فسُقُوا أو استشفى لهم فشُفوا أو دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا بوجه آخر، ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والسيل والطوفان أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنهم طائر أو مثل ذلك عمّا لا تؤخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقّف فإنّ لأمثال هذه الأشياء أسباباً في أسرار الطبيعة..."[1].

فالأعمال الخارقة للعادة الصادرة عن بعض النفوس القوية نتيجة قوة سيرها ورباطة جأشها، فبمقدار ما تتوغل في انسلاخها عن جلباب البدن بمقدار ما يحصل لها الاتقاد وقوة الهيمنة، من هذا المنطلق نثبت للأنبياء والأولياء (لا سيما رسول الله وعترته الطاهرة (عليهم السلام)) الولاية التكوينية التي هي عبارة عن تسخير المادة للولي وهيمنته عليها بحيث تكون قيد أمره.

قال الفيلسوف صدر الدين الشيرازي (رحمه الله):

[لا عجب أن يكون لبعض النفوس قوة إلهية فيطيعها العنصر في العالم المادي كإطاعة بدنه إياها، فكلّما ازدادت النفس تجرّداً وتشبهاً بالمبادىء القصوى ازدادت قوةً وتأثيراً فيما دونها، فإذا صار مجرّد التصور سبباً لحدوث مثل هذه التغيرات "إطاعة البدن للنفس" في هيولى البدن، لأجل علاقة طبيعية وتعلق جبلّي لها إليه لكان ينبغي أنْ يؤثر في هيولى العالم مثل هذا التأثير لأجل اهتزاز علوي للنفس ومحبة إلهية لها فتؤثر نفسه في الأشياء...] [1].

وكل نفس تبتغي وتنشد الكمال الحقيقي للحصول على أمر وجودي هو الاستعداد، لا بُدّ من إزالة الموانع المتأصلة أو العارضة على الذات والحاجبة لها عن إدراك الكمال اللائق بها، وهذه الموانع إما خارجية وإما داخلية، وإزالتهما بارتياضها بالمجاهدات الروحية لأنّ الرياضة موجّهة نحو ثلاثة أغراض:

الأول: تنحية ما دون الحق عن النفس المرتاضة، والمراد من التنحية هو إزالة الموانع الخارجية.

---

[1] الإشارات والتنبيهات: ج٣، ص٤١٣.

[1] المبدأ والمعاد: ص٣٥٥.

الثاني: تطويع النفس الأمّارة للمطمئنة لينجذب التخيّل والتوهم عن الجانب السفلي إلى الجانب القدسي ويتبعها سائر القوى ضرورة، والتطويع يعني إزالة الموانع الداخلية من الدواعي الحيوانية المذكورة.

الثالث: تلطيف السر للتنبيه وهو عبارة عن تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فإنّ مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن إلاّ بتلطيفه، ولطف السر عبارة عن تَهَيُّئِه واستعداده لأنْ تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة.

قد تقول: ما هي الأسباب التي تساعد على هذه الرياضة بعناصرها الثلاثة؟

والجواب:

إنّ ما يساعد على حصول الغرض الأول هو الزهد الحقيقي لا التزهد.

وما يساعد على حصول الغرض الثاني هو العبادة المشفوعة بالفكر وفائدة اقترانها بالفكر أن العبادة تجعل البدن تابعاً للنفس، فإنْ كانت النفس متوجهة إلى جانب الحق بالفكر صار الإنسان بشراشره مقبلاً على الحق وإلاّ صارت العبادة سبباً للشقاوة كما قال سبحانه: ﴿**فويلٌ للمصلّين، الّذين هم عن صلاتهم ساهون** ﴾ [الماعون: ٥،٦].

ومما يساعد على حصول الغرض الثالث أمران:

الأول: الفكر اللطيف وهو أنْ يكون معتدلاً في الكيفية والكمية وفي أوقات لا تكون الأمور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الإدراك العقلي فإنّ كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر تفيد النفس هيئة تعدّها لإدراك المطالب بسهولة.

الثاني: العشق العفيف.

تلخصّ مما ذكرنا: إن للنفس الإنسانية طاقة هائلة قادرة على التصرف بما حولها بحسب ما وهبها الباري عزّ وجلّ من قدرةٍ خلاّقة تكون الأشياء مسخّرة لها إذا ما اتصفت بالمبادىء الأولى ودخلت في أوائل عللها فأشرقت عليها الأنوار وغشّيت بنور الجبّار.

الأمر الثاني:

ومما يستدل على أن خوارق العادات نتيجة قوة روح النبي ما أشار إليه القرآن المجيد ضمن طائفتين من الآيات:

الطائفة الأولى: تنسب بعض الأعمال غير العادية لبعض نفوس السحرة، وقد اختُلف في مصدر سحرهم، فمنهم من يقول إنه ناتج عن الجن وآخر يقول أنه ناتج عن الطلسمات وثالث أنه ناتج عن نفوسهم القوية ورابع أنه ناتج عن الأفلاك.

الطائفة الثانية: تنسب أعمالاً خارقة للعادة لنفوس الأنبياء والأولياء.

فمن الطائفة الأولى:

قوله تعالى: ﴿**سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءُوا بسحرٍ عظيم**﴾ [الأعراف:١١٧].

وقوله تعالى: ﴿**فلمّا ألقوا قال موسى ما جئتم به من السّحر إنّ الله سيُبطله إنّ الله لا يصلح عَمَلَ المفسدين**﴾ [يونس:٨٢].

فالآيتان تشيران إلى حقيقة واقعة هي أن أصحاب السحر يؤثرون حقيقةً أو تخييلاً على نفس الناظر ـ هذا بناءً على المبنى القائل إنّ السحر ناتجٌ عن النفوس القوية ـ فلنفس الساحر قوة تأثير في إيجاد السحر، ولا شك ـ كما تثبته التجربة ـ أن لنفسه مدخلاً في ذلك عن طريق فرض الإرادة[1].

يُلاحَظ عليه:

ما ذكره من أنّ السّحر حقيقة فإنّنا لا ننكره؛ وذلك لأنّ الآيتين تؤكدان عملية التأثير ولولا ذلك لما قال سبحانه إنه سيبطل سحرهم لأنّ إبطال ما لا تأثير له يُعدُّ لغواً والله تعالى منزّه عنه، فبهذا تعرف أنّ السحر يؤثر والرب جلَّ جلاله يبطل سحرهم إذا ما تمسك العبد به متوكلاً عليه عز اسمه، ولكنْ ما لا نقبله هو ادّعاؤه "بأنّ لنفس السّاحر قوّة تأثير عن طريق فرض الإرادة"، وهو مبتنٍ على تحليله لواقع السّحر بكونه ناتجاً عن النفوس القويّة، وهذا يتعارض مع أقوال اللغويين والإصطلاحيين حيث عرّفوه بأنّه: "إخراج الباطل في صورة الحقّ"، أو هو: "ما يفعله الإنسان من الحِيَل والخديعة"، وقد اتفق أرباب اللغة والمتكلمين على أنّ السّحر هو: "ما يُستَعان في تحصيله بالتقرُّب من نالشيطان مما لا يستقلّ به الإنسان، بل يمكننا الجزم بأنّ السّحر علمٌ غريبٌ مأخوذٌ من الشياطين يقتدر صاحبه على

---

[1] محمّد الصدر/ ما وراء الفقه: ج٣، ص٥٩.

أفعالٍ غريبةٍ بأسباب خفيّة، وهو ناتجٌ عن نفسٍ شرّيرةٍ لها اتّصالٌ بالشياطين، وممّا يؤكّد ذلك قوله تعالى: **﴿وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَـكِنَّ الشَّيْاطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾** [البقرة:١٠٣]؛ فظاهر الآية يشير إلى أنّ سبب كفر الشياطين هو الخديعة والكذب على الله تعالى وعلى حججه من الأنبياء حيث نسبوا إلى النبيّ سليمان عليه السلام الكفرَ بدعوى أنّه كان يعلّم الناس السحرَ وزعموا أنّ ملكه كان له، فبرأه الله منه.

واختلف في السبب الذي لأجله أضافت اليهود السّحر إلى سليمان، فقيل إنّ النّبي سليمان عليه السلام كان قد جمع كتب السّحرة ووضعها في خزانته، وقيل كتمها تحت كرسيّه لئلاّ يطّلع عليها النّاسُ ولا يعلموا بها، فلمّا مات استخرجت السحرةُ تلك الكتبَ وقالوا إنّما تمّ ملك سليمان بالسحر وبه سحر الإنس والجنّ والطير وزينوا السحر في أعين الناس وشاع ذلك في اليهود وقبلوه لعداوتهم لسليمان.

فمصدر تعلّم السحر هو الشيطان، فلذا الساحر يقتل لأنّه عابدٌ للشيطان، وما من ساحرٍ إلاّ وله شيطانٌ مريدٌ يسعى له في تحقيق ما يصبو إليه من أعمالٍ شريرةٍ أو أعمالٍ تخدع الناس بأفعالٍ غريبةٍ عجيبةٍ، والغاية من كلّ ذلك قَلْبُ الحقائق وتعبيد الناس للشيطان: **﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ، تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ، يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ﴾** [الشعراء:٢٢٢-٢٢٤].

إتّضح ممّا ذكرنا: أنّ السّحر ليس من آثار النفوس القوية، بل هو من آثار النفوس الشيطانية، والشيطان دائماً في حالة ضعف **﴿إِنَّ كَيْدَ الشّيْطَانِ كان ضَعِيْفاً﴾** [النساء:٧٧]، من هنا إنّنا نعتقد بأنّ السّحر لا يؤثّر في الأنبياء والأولياء وعباد الله الصالحين؛ لأنّ التأثير الشيطاني إنّما يكون على غير المخلصين باعتباره إغواءً، ولا يمكن لإبليس وجنوده أنْ يغووا

المؤمنين المتقين ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ، إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [ص:٨٣-٨٤].

والحاصل: إنّ الإعتقاد بأنّ السّحر ناتجٌ عن النفوس القويّة خلاف ما أشرنا إليه، إذ بعد التسليم بأنّ الشّحر نوع من الشيطنة كيف يكون ناتجاً من ذوي النفوس القويّة، وقد تقدّم قوله تعالى: ﴿**إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كان ضَعِيْفاً**﴾؛ فما يصدر من الشيطان لا يكون قويّاً، لا سيّما في الأمور المعنوية التي يكون السّحر أحد مصاديقها.

ومن الطائفة الثانية:

١ . قوله تعالى: ﴿**وِلِسُلَيْمَانُ الرّيح عاصفةً تجري بأمره إلى الأرض الّتي باركنا فيها وكنّا بكلّ شيءعالمين** ﴾ [الأنبياء:٨٢].

فالريح هي إحدى مصاديق الكون التي سُخّرت للنبي سليمان حيث كانت تأتمر بأمره الذي هو أمر الله تعالى، فأرادته عليه السلام كانت نافذة في لطائف أجزاء الكون وهذه الإرادة هي التي نُسمّيها بالإرادة التكوينية.

٢ . قوله تعالى: ﴿**أنّي أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفُخُ فيه فيكون طيراً بإذن الله...**﴾ [آل عمران:٥٠].

فنفخ الروح في الطين على يد النبي عيسى عليه السلام إنما هو نتيجة قدرات ربّانية وهبها سبحانه لعبده عيسى عليه السلام ومَنْ اصطفى مِنْ عباده المكرمين.

زبدة المقال:

أقول: لا يبعد صحة القول الرابع لدخوله في الولاية التكوينية للأولياء عليهم السَّلام، ومما لا ريب فيه أن المؤمن التقي قد يحصل على شيء من هذه الولاية إذا ما اتصف بصفات الله وتخلّق بأخلاق النبيين فيظهر له ما كان مخفياً، ويطيعه كل شيء «عبدي أطعني تكن مَثَلي تقول للشيء كن فيكون» «ومن أحبّ الله أحبّه كل شيء» «وما يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبّه فإذا أحببته كنتُ عينه التي ينظر بها ويده التي يبطش بها...».

فإذا أحب العبدُ ربّه أحبه كل شيء في عالم الطبيعة عدا الأعداء من الإنس والجنّ والشياطين، وعلامة محبتها له أنها دائمة الارتباط به لقربه من المبدأ الفيّاض.

الجهة السادسة: معجزة كل عصر:

ذكر المصنف رحمه الله أن كل معجزة مقرونة بالتحدي لا بُدّ أنْ تناسب ما اشتهر في عصر كل نبي بحيث يؤمن أفراده بصاحب المعجزة، ففي عصر موسى عليه السلام اشتُهر السحر فجاءهم بالعصا لتلقف سحرهم المتمثل بالحبال وغيرها فكانت معجزته إبطال السحر بعصاه المباركة، وكذا عيسى عليه السلام كان الغالب في زمانه الأمراض والعاهات فجاءهم بما يناسب ما اشتهر وهي إبراء الأكمه والأبرص وغيرها من الأمراض المزمنة والمستعصية، وكذا نبينا محمّد صلى الله عليه وآله كان الغالب في زمانه الشعر والأدب والبلاغة والفصاحة الخ... .

لكن ما ذكره المصنف ليس جامعاً وشاملاً لكل الأنبياء بل هو مختص ببعضهم، إضافةً إلى ما يَرْد عليه:

أولاً: إننا لا نعلم بوجود معجزة لكل نبي لاحتمال أنْ يكون التعريف في بعض الأنبياء بالبشارة أو التنصيص.

ثانياً: لو سلّمنا بوجود معجزة لكل نبي، فهذه المناسبة " أي كون المعجزة يجب أنْ تناسب ما اشتهر " التي أطلقها المصنف غير سديدة وذلك لأنّ اللازم كون المعجزة ظاهرة الإعجاز، ويشهد له ما ورد عن النبي نوح عليه السلام حيث كانت معجزته الطوفان وهذا لم يكن مشتهراً بينهم حتى يقال إنّ معجزته لا بُدّ أن تكون مما يناسب ما اشتهر في عصره.



الباب الثاني عشر

عقيدتنا في عصمة الأنبياء

قال المصنّف رحمه الله:

ونعتقد أن الأنبياء معصومون قاطبة، وكذلك الأئمة، عليهم جميعاً التحيّات الزاكيّات، وخالفنا في ذلك بعض المسلمين، فلم يوجبوا العصمة في الأنبياء فضلاً عن الأئمة.

والعصمة هي: التنزّه عن الذنوب والمعاصي صغائرها وكبائرها وعن الخطأ والنسيان، وإن لم يمتنع عقلاً على النبي أن يصدر منه ذلك، بل يجب أن يكون منزّهاً حتى عما ينافي المروءة، كالتبذل بين الناس من أكل في الطريق أو ضحكٍ عالٍ، وكل عمل يستهجن فعله عند العرف العام.

والدليل على وجوب العصمة: أنه لو جاز أن يفعل النبي المعصية أو يخطأ وينسى، وصدر منه شيء من هذا القبيل فأما أن يجب اتباعه في فعله الصادر منه عصياناً أو خطأ أو لا يجب، فإن وجب اتباعه فقد جوّزنا فعل المعاصي برخصة من الله تعالى بل أوجبنا ذلك، وهذا باطل بضرورة الدين والعقل، وإن لم يجب اتباعه فذلك ينافي النبوة التي لا بد أن تقترن بوجوب الطاعة أبداً .

على أن كل شيء يقع منه من فعل أو قول فنحن نحتمل فيه المعصية أو الخطأ، فلا يجب اتباعه في شيء من الأشياء فتذهب فائدة البعثة، بل يصبح النبي كسائر الناس ليس لكلامهم ولا لعملهم تلك القيمة العالية التي يعتمد عليها دائماً كما لا تبقى طاعة حتمية ولا ثقة مطلقة بأقواله وأفعاله.

وهذا الدليل على العصمة يجري عيناً في الإمام، لأنّ المفروض في أنه منصوب من الله تعالى لهداية البشر خليفة للنبي، على ما سيأتي في فصل الإمامة.



تمهيد:

الشيعة الإمامية هم الوحيدون من بين المسلمين يعتقدون بمسألة العصمة المطلقة للأنبياء والأوصياء عليهم السَّلام، ونعني بالعصمة المطلقة كونهم منزّهين عن كل خطأ وذنب وسهو ونسيان وما يخل بالمروءة أي لا يمكن ـ بحكم ضرورة العقل ـ أنْ يصدر منهم كل ما يُبعّد الناس عن الطاعة وينفّر عن الدعوة إلى الله تعالى لأنّ النبوة سفارةٌ، والسفير يجب أنْ يكون بأعلى مستوى من العلم والعرفان والتقوى مما يؤهله لقيادة البشرية إلى كمالها المنشود.

فالنبيُّ ـ بشكلٍ مطلَقٍ ـ لا بُدّ أن يكون موضع ثقة الناس بحيث لا يجدون في كلامه أي احتمال للكذب أو الخطأ والتناقض، ولو صدر منه شيء من هذا القبيل لتعرّضت سفارته للتزلزل والانهيار مما يؤدي إلى عدم قبول آرائه ومعتقداته التي جاء مبشّراً بها، وهذا خُلفُ ما جاء لأجله، مضافاً إلى أنّ صدور الأخطاء من السفراء يعرّض إيمان الباحثين عن الحقيقة لأن ذلك يزعزع إيمانهم بصحة محتوى دعوة هؤلاء السفراء الربانيين مما يجر إلى رفض دعوتهم وهذا خلاف الحكمة من إرسالهم.

لذا تفرّدت الإمامية بعصمة هؤلاء مطلقاً سواء قبل البعثة أو بعدها، حال الطفولة أو الشباب بل إنهم يعتقدون بعصمتهم بالعصمة الذاتية وهم في بطون أمهاتهم ـ كما سوف يأتي إن شاء الله ـ ولكن ليس معنى ذلك أنهم عليهم السَّلام مقهورون على الطاعة، أو عاجزون عن المعصية كما توهم بعضٌ .

ولا بُدَّ هنا أنْ نبحث في عدة نقاط:

النقطة الأولى: تعريف العصمة:

أما لغة: فقد ورد في تفسيرها معنيان: المنع والحفظ، ويرجع الثاني إلى الأول عند التأمل، فيكون موضّحاً للمعنى الأول، ويشهد له ما ذكره أئمة اللغة.

قال ابن منظور:

«العصمة في كلام العرب: المنْع، وعصمةُ الله عبدَهُ: أنْ يعصمه مما يوبقه، وعصمه يعصمُهُ عصماً: منعه ووقاه، واعتصم فلانٌ بالله: إذا امتنع به من المعصية، وعَصَمَهُ الطعامُ: منعه من الجوع واستعصم: امتنع وأبى؛ قال تعالى حكايةً عن امرأة العزيز حين راودته عن نفسه فاستعصم أي تأبّى عليها ولم يجبها إلى ما طلبت؛ والعصمة المنعة، والعاصم: المانع الحامي، والاعتصام الامتساك بالشيء، افتعال منه ومنه شعْر أبي طالب عليه السلام: «ثمال اليتامى عِصمةٌ للأرامل» أي يمنعهم من الضياع والحاجة [١].

وقال الطريحي:

«عصمةُ الله للعبد: منعه من المعصية، وعصمه الله من المكروه: حفظه ووقاه؛ وفي الحديث: ما اعتصم عبدٌ من عبادي بأحدٍ من خلقي إلاّ قطعت أسباب السماوات من يديه وأسختُ الأرضَ من تحته» [٢].

وفي دعاء كميل " رضي الله تعالى عنه ": اللهم اغفر لي الذنوب التي تهتك العصم، أي الوقايات الإلهية لعبده؛ والعِصَم: جمع عِصمة وهي الحفظ كما قلنا وتأتي بمعنى القلادة ومنه مِعصم اليد وهو موضع السِوار من الساعد.

هذه نبذةٌ من كلمات بعض أعلام اللغة العربية بشأن معنى «العصمة» عندهم.

أما اصطلاحاً: قد اختلفت تعبيرات أعلام الشيعة بتعريف «العصمة» إلاّ أن المحتوى واحد هو عبارة عن:

---

[١] لسان العرب: ج١٢، ص٤٠٢، مادّة "عصم".

[٢] مجمع البحرين: ج٦، ص١١٦.

قوة علم ويقين تمنع صاحبها عن اقتراف الخطايا والأفعال التي تَخِلُّ بمقام صاحبها.

قال الشيخ المفيد:

«العصمة لطفٌ يفعله الله سبحانه بالمكلّف بحيث يمتنع منه وقوع المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما» [٣].

قال الخواجة نصير الدين الطوسي:

«إنها لطفٌ منه تعالى لصاحبها بحيث لا يكون له مع ذلك داعٍ إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك» [٤].

وقال في موضع آخر:

«**العصمة** هي كون المكلّف بحيث لا يمكن أن يصدر عنه المعاصي من غير إجبار له على ذلك» [١].

وقال المتكلِّم السيّوري:

«العصمة عبارة عن لطفٍ يفعله تعالى بالمكلّف بحيث لا يكون له داع إلى ترك الطاعة» [٢].

وقال العلاَّمة الطباطبائي:

«إنها قوةٌ تمنع الإنسان من الوقوع في الخطأ وتردعه عن فعل المعصية واقتراف الخطيئة» [٣].

وقال العلاَّمة البحراني:

«العصمة صفة للإنسان يمتنع بسببها من فعل المعاصي ولا يمتنع منه بدونها» [٤].

---

(٣) المفيد، النكت الإعتقادية:ص٣٧.

(٤) الخواجة نصير الدين الطوسي، نقد المحصّل: ص٣٦٩.

(١) نصير الدّين الطوسي، فوائد العقائد:ص٤٥٥.

(٢) السيوري، إرشاد الطالبين:ص٣٠١.

(٣) محمّد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان: ج٢، ص١٣٨.

(٤) قيم البحراني، قواعد المرام:ص١٢٥.

هذه نبذة من تعاريف علماء الإمامية للعصمة، وهي مقتصرة على ألاّ يرتكب المعصوم حراماً أو يترك طاعةً، لكنها لا تشمل كل ما ينافي المروَّة أو يخِّل بفائدة البعثة حتى ولو لم يكن طاعة أو معصية كأغلب الأفعال الخارجة عن حدود الحلال والحرام المعبّر عنهما بـ «المعصية والطاعة».

فالتعاريف التي أجمعوا عليها أخص من المدَّعى لأن مسألة النبوة أو الإمامة لا تقتصر على تبيين الحلال والحرام بل تشمل جميع الأفعال والأقوال المتعلقة بأفعال النبي أو الإمام لذا قد أجاد المصنف ﷺ بتعريفها بأحسن ما عرَّفوه بقوله:

«**العصمة هي**: التنَزُّه عن الذنوب والمعاصي صغائرها وكبائرها وعن الخطأ والنسيان بل يجب أنْ يكون منزّهاً حتى عمّا ينافي المروَّة كالتبذل بين الناس من أكل في الطريق أو ضحك عالٍ وكل عملٍ يستهجن فعله عند العرف العام».

وبالرّغم من أفضليّة تعريفه إلاّ أنّه ليس جامعاً للكمال؛ وذلك لأنّ كلمة "التنَزُّه" التي ابتدأ بها تعريفه ولا تتميز منها حقيقة العصمة .كما ستة في النقطة الثانية . فالتنَزُّه يشمل جميع الآراء التي تناولت حقيقة العصمة، مع أنّ المطلوب تمييز تلك العصمة بتعريفٍ خاصٍّ ذي شروط ومواصفات بحيث لا يتداخل وصفٌ فيه مع غيره، فالصّحيح في التعريف هو تعريفنا الآتي:

"إنّ العصمةَ مَلَكَةٌ قدسيّةٌ يمتنع صاحبُها عن الفجور والعصيان والخطأ والنسيان، وعمّا يخلّ بالمروءة وفائدة البعثة"، فيكون التنَزُّه بواسطة المَلَكَة القدسيّة يتصف بها النبيُّ والوليُّ عليهما السلام، واتصافهما بها ليس قسراً وجبراً وإلاّ لامتنع مدحهما بها، بل بالملكة التي هي عبارة عن: "القدرة على الشيء متى أُريد من غير احتياجٍ إلى تفكُّرٍ وكَسْبٍ"، والملكة من الكيفيّات النفسانية الراسخة في صقع النفس الطاهرة، من هنا تفترق الملكة عن الحال، فالأولى كيفيّة نفسانية راسخة لا تزول، والثانية كيفيّة نفسانية غير راسخة، قد تبقى وقد تزول، ومن مصاديقها التقوى، فهي كيفيّة نفسانية غير راسخة، إذ قد تزول عن صاحبها إلاّ إذا وصلتْ إلى معالي الكمال فتصبح مَلَكَةً راسخةً لا تزول؛ فتأمَّلْ.

فيتلخّص مماتقدّم ما يلي :

ألف: إنّ العصمة عبارةٌ عن قوة علم ويقين يهبه الباري عزّ وجلّ لبعض عباده المخلصين.

باء: إنّ العصمة لا تلجيء على الفعل أو الترك.

تاء: إنّ العصمة ليست مقتصرة على فعل الطاعات أو ترك المعاصي والمحرمات بل تشمل كل ما ينافي تبليغ الدعوة وقبولها حتى لو كان المنفّر مباحاً بالعنوان الأولي.

ثاء: إنّ العصمة مَلَكَة قدسيّة راسخة لا تزول لشدّة قابليّة صاحبها وطهارة سرّه، وإنّها بالإختيار وليس بالجبر والقسر.

النقطة الثانية: ماهيةُ العصمة:

حقيقة وماهية العصمة أو السبب الداعي إليها ما هو إلاّ عبارة عن برهان إلهي يهبه لمستحقه من الأنبياء والأولياء عليهم السَّلام، وهناك رأيان يوضِّحان ماهيتها أو السبب الداعي إليها:

الرأي الأول:

إنّ حقيقة أو سبب العصمة هي عبارة عن تقوى يتحلّى بها صاحبها من أن يقترف ما نهاه عنه سبحانه أو أنْ يترك ما أمره به، لذا ترى التقي إنساناً يحملُ شعوراً عظيماً من الخوف من رب الخلائق حيث يصبح هذا الخوف ملكةً تمنعه من الفجور والمعصية حتى يصبح إنساناً يحب الخير للخير ويكره الشر لأنه شر.

وبعبارة: إنّ العصمة على هذا الرأي هي عبارة عن الطمع في السعادة والخوف من المعصية لأنّ المتقي هو الطامع في السعادة الأخروية وفي نفس الوقت يُعدُّ خائفاً من معاصيه التي تبعّد عن جناب الحق المتعال.

يَرِدُ عليه:

(**أوّلاً**): إنّ العصمة ـ بناء على هذا الرأي ـ لا تكون على مقتضى طبع صاحبها بل بالتكلُّف بادىء الأمر حتى تصبح ملكةً، فبذا تكون العصمة كسبيّة لا هبةً ربانية لعلمه ﷻ باستحقاق صاحبها لها، وأمراً عرضياً لا ذاتياً وهذا خُلْف ما يجمع عليه الإمامية من أنها أمر ذاتي تلازم المتحلي بها وهو في بطن أمه، ولا يلزم من ذلك الجبر كما سوف يأتي.

(**ثانياً**): لو كانت التقوى هي السبب للعصمة، لارتفعتْ حينئذٍ بارتفاع سببها سوآء أكان السبب في ارتفاع التقوى هو المعصية المتأخرة عنها (لا سيّما وأنّ التقوى حالةٌ نفسانيةٌ غير راسخة وليست ملكة كما أشرنا سابقاً) أم أنّ عنصراً معيَّناً يخلو من المعصية كما سيحصل في عصر بقيّة الله الأعظم الإمام المهديّ أرواحنا لتراب مقدمه الفداء، فحيث إنّ الثابت استمرار العصمة على مرّ الدّهور والعصور لإطلاقات أدلّة العصمة من دون تقييد لها بعصرٍ دون عصر، فالقول بالإنتفاء والإنقطاع في بعض العصور خلاف الأصل المطلَق، فالقول بالإنقطاع بحاجة إلى دليلٍ وهو مفقودٌ في البَيْن، فلا بدّ من القول حينئذٍ بثبوتها في كلّ الأزمنة والعصور؛ فتدبَّرْ جيداً.

الرأي الثاني:

إنّ حقيقة العصمة هي أنْ يحصل لصاحبها العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات [١].

وهذا العلم لا بُدّ أنْ يكون قطعياً ويقينياً حيث يمنع صاحبه عن التلبُّس بالمعصية والخطأ ويمنعه عن الضلال تماماً كسائر الأخلاق التي تبحث عن العفة والشجاعة والإيثار الخ. حيث إن لكل واحدة صورة علمية راسخة موجبة لتحقق آثارها، مانعةً عن التلبّس بأضدادها من آثار الجُبن والتهور والخمود والشره والبخل الخ... .

وهذا العلم ـ كما قلنا ـ شعور يقيني غير مغلوب البتة، وليس من قبيل الشعور والإدراك الظنيين، ولو كان كذلك لتسرَّب إليه التخلف، فهو من غير سنخ سائر العلوم والإدراكات المتعارفة التي تقبل الاكتساب والتعلّم.

فالعلم اليقيني بعواقب الأعمال ومثالبها الخطيرة يخلقُ في نفس الإنسان وازعاً قوياً يصدّه عن ارتكابها، وأمثاله في حياتنا كثير، كما لو وقف أحدٌ على أنّ في الأسلاك الكهربائية طاقة من شأنها أنْ تقتل من يمسها فإنه يحجم من تلقاء نفسه عن مسِّ تلك الأسلاك والاقتراب منها، تماماً كمن يعلم أن النار تحرق فلا يمكنه أن يضع نفسه في النار لعلمه القطعي أنه لو

---

[١] هذا الرأي للمتكلم جمال الدين مقداد الأسدي السيوري الحلي في كتابه: "اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: ص١٧٠"، وأخذ به ثلّةٌ من متأخّري المتأخّرين.

فعل لاحترق، ونظير هذا في وقتنا الحاضر لو أن إنساناً يعلم أنّ المرأة التي أحبها حبّاً جمّاً مصابة بمرض السيدا فإنه لا يقربها خوفاً من الإصابة والعدوى.

وهكذا يقاس عليه سائر العواقب الخطيرة، فإذا كان العلم اليقيني القطعي بالعواقب الدنيوية لبعض الأفعال يوجِدْ تلك المصونية المانعة من ارتكاب الخطأ في نفس العالم بها، فكيف بالعلم القطعي بالعواقب الأخروية للمعاصي ورذائل الأفعال، علماً لا يداخله ريب ولا يعتريه شكٌ بحيث تسقط دونه الحجب فيرى صاحبه رأي العين تبعات المعاصي ولوازمها وآثارها في النشأة الأخرى وهو العلم الذي عبّر عنه تعالى بقوله:

﴿**كلاّ لو تعلمون علم اليقين، لترونّ الجحيم**﴾ [التكاثر:٧.٦].

فمثل هذا العلم يجعل من صاحبه إنساناً مثالياً لا يخالف قول ربّه قيد أنملة، فهو إضافةً إلى أنه لا يرتكب معصيةً بتاتاً فإنه لا يفكر بها على الإطلاق، فأمثال هذا مصداق قول أمير المؤمنين الإمام عليّ بن أبي طالب (لوات الله عليه وآله وروحي فداه) واصفاً المتقين:

«**هم والجنّة كمن رآها فهم فيها منعَّمون**» حيث إن هؤلاء يمتلكون عيوناً برزخية يرون بها عوالم الملكوت في حين أن غيرهم يغطّ في سُباتٍ عميق في عوالم المادة وحُجُبِ الظُلْمة.

يَرِدُ عليه:

(**أوّلاً**): إنْ كان إفاضةُ هذا العلم "بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات" قبل نزولهم إلى دار الدنيا فهذا مما لا ريب فيه أنه جزء علةٍ لعدم ارتكابهم المعاصي مع قدرتهم عليها لا أنه علة تامة، ولكن مع هذا فيترتّب على القول بأنهم كانوا عالمين قبل النزول أنّ طاعاتهم كانت نتيجة العلم المسبق فقط فلا وجه حينئذٍ لفضائلهم بل لعلّ المكلّف المتّقي أفضل حالاً من المعصوم . والعياذ بالله .؛ وإنْ كان بعد نزولهم إلى هذه الدار فيترتب عليه محذور عدم كونهم معصومين ذاتاً وحال الصغر وهذا قد أجمعت عليه الشيعة الإمامية.

وبعبارةٍ أخرى:

إنّ المفروض . بناءً على هذا الرّأي . أنْ يحصل لصاحب العصم العلم بمثالب المعاصي على نحو العلّة التامّة، فالقول بأنّ العصمة هي العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات يستلزم أنْ تكون طاعاتهم تبعاً للعلم المسبق الذي حصلوا عليه في العوالم الملكوتية فلايكون

لفضائلهم أيّة قيمة باعتبار أنّ طاعاتهم صارت نتيجةً للعلم المسبق، إذ لولا العلم بمثالب المعاصي ـ المعبَّر عنها بالعلم الخاص ـ لما كان ثمّة أثرٌ لصدور الطاعات منهم (صلوات ربّي عليهم) مع أنّ التحقيق أنْ يُقال:

إنّ العلم الخاص لا أثر له في تحقق الإرادة التامة لدى المعصومين (عليهم السلام) في أصل الإنقياد والتلبُّس بالطاعة في جميع أحوالهم وأمورهم، وإنّما له أثرٌ بالنسبة لغيرهم من جهة التصديق من الآخرين باستحالة صدور المعصية منهم، فالمعصومون هم معصومون بمحض إرادتهم واختيارهم دون أنْ يكون للعلزم بالمثالب أيُّ أثرٍ في تحقّق طاعاتهم، إذ لا إرادة عندهم إلاّ في أنْ يطيعوا ـ سوآء حصل لهم العلم بالمثالالب أو لا ـ ولكنْ لما اختارهم المولى تبارك وتعالى لتبليغ رسالته، ونفس التبليغ غير كافٍ لوحده في مقام إقامة الحجّة بهم على الخلق، فاحتاج الأمرُ إلى أنْ يتفضّل تعالى عليهم بعلمٍ خاصٍّ يكون من آثاره أنْ يحصل من الناس التصديق باستحالة تلبُّسهم بغير الطاعة، وإذا كان ذاك العلم الخاص متأخراً عن اختيارهم وإرادتهم، فإنّ اختيارهم للطاعة كان سبباً لحصولهم على ذلك العلم الخاص، وليس العكس.

والخلاصة:

إنّ العلم الخاص إنّما أُعطي للمعصومين (عليهم السلام) نتيجة استحقاقهم لها، فإنّه جزاءٌ لإحسانهم ولغاية سعيهم وطلبهم وإرادتهم للحقّ والكمال، فالعلم الخاص يؤكِّد الإرادة التامّة لديهم في أصل الإنقياد والتلبُّس بالطاعة، ولا أثر له في تحقُّق العصمة لديهم لكونه أخصّ من الإرادة التامّة؛ فتأمَّلْ.

(**ثانياً**): بناءً على هذا الرأي يكون المتحلي بها معصوماً خوفاً من العقاب وطمعاً في الثواب " وقد قال أمير المؤمنين (عليه السلام): " **إلهي ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك** "، لأنه لولا العلم بعواقب المعصية لكان كغيره من بقية المكلفين، بل لعلّ المكلّف المتقي أفضل حالاً من النبي أو الإمام لأنّ المتقي لم يصل إلى مرحلة الشهود العلمي بعواقب المعاصي ومع هذا فقد أطاع الله، إذن ما ميزة الثاني عليه؟ بهذا يتبين ضعف الرأي الأول وعدم شمولية الرأي الثاني.

الرأي الثالث:

الصحيح بنظرنا هو : إنّ حقيقة عصمتهم ناشئة عن الحبِّ والأُنس به تعالى، ومن الحبّ تتولّد الطاعةُ والإنقيادُ، ولأجل هذا عصمهم سلفاً في بطون أمهاتهم لعلمه ﷻ بأنهم عند نزولهم إلى دار الناسوت سوف يطيعونه حبّاً له لا خوفاً من عقابه ورجاء ثوابه، فعصمتهم الذاتية نتيجة علمه تعالى الأزلي المتعلق بتصرفاتهم بعد نزولهم إلى عالم التكليف، فعلى هذا تكون العصمة قوة ذاتية في التكوين النفسي لصاحبها من دون أنْ تلغي اختياره وقدرته على الفعل والترك.

فيتلخّص ممّا تقدّم: إنّ علمه تعالى بأنَّ المعصوم عليه السلام سيفي بكلّ ما شرطه الله تعالى عليه وأخذه المعصوم على نفسه، كافٍ في استحقاق المعصوم للإحاطة علماً بجميع ما هو طاعة وبكلّ ما هو معصية مذ كان في عوالم الملكوت فضلاً عن عوالم الناسوت، فيكون الحبّ لله تعالى سبباً في إفاضة المعارف والعلوم على قلوبهم وهذه المعارف سبباً لابتعادهم عن كل ما يخالف رضاه والقرب منه، فعليه يكون الرأي الثاني أخصّ مما ذكرنا.

النقطة الثالثة: موارد العصمة:

في الواقع لا يوجد موقع معين يجب أنْ يكون فيه الأنبياء والأوصياء والصدّيقون عليهم السلام معصومين لأنّ كل حركاتهم وسكناتهم هي تشريع وتقنين وسلوك وعرفان تُعلِّم البشرية طرق الفضيلة والهداية والعروج إليه تعالى، فهم قدوة وأسوة للبشرية تسير على خطاهم وتنهج نهجهم، فكل ما يصدر من أولئك الأبرار الميامين ناتجٌ عن عصمتهم وطهارتهم، وإنني لأعجبُ ممن قسّم عصمة الأنبياء والأولياء عليهم السَّلام فجعلها في موارد دون أُخرى، فبعضهم حصرها في الذنوب الكبيرة وبعضهم في الصغائر إلاّ الخسيسة المنفّرة كسرقة حبة قمح أو كسرة خبزٍ وكل ما يُنسب فاعلُه إلى الدناءة والضعة، ومنهم جوّز الإتيان بالصغائر والكبائر على جهة السهو لا العمد، وبعضهم جوّز صدور الذنوب منهم سهواً وخطأً مع مؤاخذتهم بما يقع منهم سهواً لشدة معرفتهم وعلوّ مرتبتهم وكثرة دلائلهم وأنهم عليهم السَّلام يقدرون على التحفظ أكثر من رعيتهم، الموضوع عنهم كل ذلك لضعف معرفتهم ودنو مراتبهم.

من هنا يضطر الباحث الغيور أنْ يناقش تلك الآراء ليسفر الصبح لذي عينين، لذا سنقسّم العصمة المختَلَف فيها بين المسلمين ضمن موارد هي:

أ. العصمة عن الذنوب والقبائح.

ب. العصمة عن السهو والنسيان.

ج. العصمة عن الخطأ في الرأي.

د. العصمة عن الإخلال بالمروءات والإتيان بالمنقّرات.



(أ)

العصمة عن الذنوب والقبائح

قد تصافقتْ الشيعة الإمامية على عصمة الأنبياء والأوصياء عليهم السَّلام عن الذنوب والقبائح[1]، سواء كانت الذنوب صغيرة أو كبيرة قبل البعثة وبعدها منذ صغرهم حتى وفاتهم عليهم السَّلام ولا أحد من الشيعة الإمامية خالف ذلك، قال المجلسي رحمه الله: وهو مذهب أصحابنا.

---

[1] والفرق بين الذنوب والقبائح: أنّ الذنوب هي كلُّ ما حرّمه الشارعُ المقدَّسُ، والقبائح هي كلّ ما حرّم العقلُ ارتكابَه حتى لو لم ينصّ عليه حكمٌ شرعيٌّ كعدم اللياقة كأنْ يأكل المعصوم عليه السلام لما يُستقبح أكله، فإنّه قبيحٌ ولكنّه ليس ظلماً، إذ ليس كلُّ قبيحٍ ظلماً.

وأمّا المعتزلة فقد جوّزوا عليهم الكبيرة والكفر قبل النبوة، ومنع الأشاعرة عنهم المعاصي والذنوب وقت التبليغ وهو خيرة أكثر الأشاعرة منهم المفسّر فخر الدين الرازي.

والحق ما ذهب إليه أصحابنا الإمامية ونستدلّ على ذلك بأدلّةٍ عديدةٍ هي الآتية:

الدليل الأول:

إنّ تجويز الكبائر والصغائر على الأنبياء سواءٌ قبل النبوة أو بعدها يُعدّ منفّراً من قبول دعوتهم ولا تسكن النفوس إلى قبول أقوالهم لأنّ الهدف والغرض من بعثة الأنبياء إنما هو إيصال الأحكام والهدايات والإنذارات إلى مَنْ أُرسلوا إليهم وهم الخلق، وهذا أمر متوقف على إمكانية قبول الناس ما يصدر منهم بحيث لا يحمل معه مقتضيات الابتعاد عنه وإلاّ كان خلاف الهدف والغرض، والله سبحانه حكيمٌ لا ينقض غرضه، وحيث إن تجويز الذنب ينفّر الناس عن المرسَل ويمنع من الوثوق به مما يستدعي سقوط محله من القلوب وهو نقض للغرض، فلا يصح صدوره عن الحكيم بل سيد الحكماء.

إشكال:

ما المانع من تجويز الذنوب عليهم قبل البعثة، فتكون البعثةُ حينئذٍ مسقطةً للعقاب والذم ولم يبق وجهٌ يقتضي التنفير؟

والجواب:

إنّ العُرفَ لا يفرِّقُ في التنفير بين كونه قبل البعثة وبعدها، تاب صاحب المعصية عنها أم لم يتب لأنّ المناط واحد وهو عدم سكون النفس إلى مَنْ صدرت منه الذنوب وإن تاب منها لهذا لا يكون حال الواعظ للناس، الداعي لهم إلى الله تعالى وإنْ تاب من جرائره وذنوبه كحال من لم يُعْهَد منه إلاّ النزاهة والطهارة، ومعلوم ضرورة الفرق بين هذين الرجُلين فيما يقتضي السكون والنفور، ولهذا نجد كثيراً من الناس يُعيّرون مَنْ يعهدون منه القبائح وإنْ وقعتْ التوبة منهم بعد ارتكابها، حيث يجعلون ذلك عيباً ونقصاً وشيئاً مؤثراً قادحاً في كمالات مَنْ عيّروه، فمناط التنفير عند العرف واحد وإنْ كان أحدهما أقوى من صاحبه ألا ترى أنّ كثيرَ السَخَفِ والمجونِ والاستمرار عليه والإنهماك فيه منفر لا محالة، وإنّ القليل من السخف الذي لا يقع إلاّ في الأحيان والأوقات المتباعدة منفر أيضاً وإنْ فارق الأول في قوة التنفير ولم يخرجه نقصانه عن الأول من أن يكون منفّراً في نفسه.

قد يقال:

كيف تنفّر الصغائر والحال حظُها تقليل الثواب وتنقيصه لأن معنى كونها صغائر يعني خروجها من اقتضاء الذم والعقاب، ومعلوم أنّ قلة الثواب غير منفّرةٍ ألا ترى أن الأنبياء عليهم السَّلام قد تركوا كثيراً من المستحبات ولو فعلوها لاستحقوا كثيراً من الثواب ولا يكون تركهم للمستحب منفّراً عنهم؟.

قلنا:

إنّ الصغائر لم تكن منفّرة من حيث قلة الثواب معها بل إنما كانت كذلك من حيث كانت قبائح ومعاصي الله تعالى، ولا يفرّق العرف بقبح المعصية والتنفير عنها بين كونها صغيرة أو كبيرة؛ وهذا بخلاف النوافل أو المستحبات فإنّ تركها لا يعتبر قبيحاً، لأنّ ترك النافلة يؤدّي إلى تنقيص الثواب، وتنقيص الثواب لا يعتبر منفّراً وقبيحاً.

وقد أثار بعض الفضلاء إشكالات على الدليل الأول نعرضه ثمّ نجيب عليها وهي الآتية:

الإشكال الأول:

إنّ هذا الدليل لا يحلّ لنا ما نجده بالتتبع التاريخي، وما يلاحظ في عصورنا من طواعية الناس لبعض القيادات الدينية وبشكل أعمى في بعض الحالات رغم ما يصدر منهم من سهو وخطأ بل وذنب في بعض الحالات، خصوصاً ما كان من الاحترام والإجلال وحسن المحل في القلوب لأمثال المرجعيات وأصحاب الولايات.

يُجاب عنه:

(أوّلاً): أنه لا يمكننا اعتبار وظيفة المراجع وأصحاب الولايات كوظيفة الأنبياء والأوصياء، لأنّ تبليغ المراجع لرسالة الإسلام يختلف بالجوهر والمضمون عن تبليغ الأنبياء والأوصياء مع وجود فارق نسبي بينهما هو أن تبليغ المراجع لا يكتسي صفة السفارة الإلهية وأنهم خلفاء الله بل هم مجرّد أداة لنقل الفتوى والأحكام إلى المكلّفين مع عدم إدراكهم للأحكام الواقعية الموجودة في اللوح المحفوظ، وهذا بخلاف سيرة الأنبياء والأولياء عليهم السَّلام حيث يكتسي تبليغهم صفة السفارة والخلافة، ولا بُدّ للسفير أو الخليفة أن يكون منزّهاً عن كل صغيرة أو سهو أو خطأ.

(**ثانياً**): إن دعوى إطاعة الناس لبعض المرجعيات مع صدور بعض الذنوب من تلك المرجعيات لا ينافي غرض اتباعها، هذه الدعوى مخدوشة باتباع الناس الأعمى المرتكز على المصالح الشخصية النفعية وحب الدنيا ولا يعتمد على حُسن الانقياد والحمل على الصحة، مضافاً إلى ما أنّ ما ذُكر لا يعتبر قاعدةً كليّة حتى يُقاس بها كل مراجع الدين وأصحاب الولايات، بل ما نراه بالوجدان أن الناس يتربّصون الدوائر بأصحاب الولايات وغيرهم ممن يمتلك سلطة تشريعية ويحصون عليهم أنفاسهم وتصرفاتهم.

الأشكال الثاني:

إنّ هذا الدليل لا يثبت أكثر من العصمة فيما يمكن إطلاع الناس عليه، ولا يثبتها مطلقاً، فيمكن بناءً عليه، أنْ يسهو النبي أو يخطىء أو غير ذلك ولا ينافي الغرض، إذ لم يطّلع أحد على ما صدر منه، ليقال بأنه يوجب البعد والتنفير عنهم.

والجواب:

إنه بناءً على هذا لا تكون العصمة ملكةً راسخة تمنع من الخطأ حتى المخفي منها عن الناس، فهي على ما ذُكر غير موافقةٍ لطبع صاحبها الذي يستوي عنده الخطأ سواء أكان ظاهراً للناس أم خفياً عنهم بل هي بحسب هذا الإشكال عبارة عن أمورٍ تكلّفها صاحبها وهذا خلاف الملكة المانعة من صدور الخطأ سرّاً وجهراً.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ مَلَكَةَ العصمة واقعية وليست ظاهرية، فهي عامة تشمل كل الحالات ولا يمكننا أن نبعّض هذه الملكة فنسرِّيها إلى الظاهر دون الباطن، أو الجهر دون السر... وهكذا فالملكة لا تبعّض بحالٍ دون حال.

الإشكال الثالث:

إنّ هذا الدليل يواجه ثغرةً وهي: إنّ النفور من النبي نتيجة عدم عصمته، إنما نشأ من جهة اختلاط موارد الاتباع بموارد السهو وعدم الطمأنينة بما يقول، وهذا يمكن دفعه بالإلتزام بلزوم طاعة النبي في كل الموارد للمصلحة الأهم كما يقال ذلك في العمل بأخبار الآحاد، مع ما في ذلك من المفاسد الجزئية والمصالح المفوّتة مع إضافة شيء آخر وهو إمكانية أنْ يصحّح الرسول بعد سهوه وذنبه بأنْ يقول إني سهوتُ أو أذنبتُ ويبقى ما لا يذكر فيه شيئاً تحت

القاعدة العامة وهي الاتباع المطلق رعاية للمصلحة الأهم خصوصاً لو لاحظنا قلة وقوع السهو أو الخطأ أو غير ذلك ممن ناظر الأنبياء والمرسلين.

لكن يُجاب عنه:

(**أوّلاً**): إنّ الالتزام بإطاعة أوامر الأنبياء حتى فيما لو صدر منهم ذنب بسيط إدراجاً له تحت قاعدة رعاية المصلحة الأهم قياساً له على العمل بأخبار الآحاد، غير صحيح لأنّ ترجيح العمل بأخبار الآحاد ـ مع ما يترتب على الأخذ بها من مفاسد جزئية ومصالح مفوّتة ـ إنما هو لئلا يقع المكلَّف في محذور مخالفة الأحكام الواقعية الخفيّة على أكثر المكلّفين، فيكون العمل بالأخبار ظاهراً من باب جبر الواقع المفوّت، فالعمل بها إنما هو لتعيين الوظيفة الظاهرية ليس إلاّ، وهذا لا يُقاس على سفراء الله المبينين لأحكام الواقع، لا لتعيين الوظيفة الظاهرية التي يكشف عنها الخبر الواحد الذي ربما أصاب وربما أخطأ، نعم في الأحيان يعيّن الأئمة عليهم السَّلام للمكلّف وظيفته الظاهرية دفعاً للمحذور الأشدّ كما في حال التقية رعاية لحفظ الأنفس وهو بنظر الشارع أهم من تبيين الحكم الواقعي.

(**ثانياً**): إنّ إمكانية تصحيح الرسول بعد سهوه وذنبه لا يُصحّح توبته عرفاً لأنها غيرُ مسقطةٍ للنفرة عنه وعدم الميل والسكون إليه كما تقدم؛ فيبقى صدور الخطأ ـ على فرض صدوره عن النبي ـ مشمولاً للزوم التنفّر بعد التوبة وسقوط محله عن القلوب.

(**ثالثاً**): هذا الإمكان المذكور إنْ أُريد به الإمكان العقلي فغير صحيح لمنافاته لأدلة العصمة، وإنْ أُريد به الإمكان الشرعي فلم يرد به نصٌ معتبر يدل على أن نبياً ما أذنب ثم تاب، وما ورد من عصيان آدم فمحمول على ترك الأولى.

الدليل الثاني:

إنّ الهدف من بعثة الأنبياء والأوصياء عليهم السَّلام هو اتباعهم والانقياد إليهم لقوله تعالى حكايةً عن نبيه الأكرم: ﴿**قل إنْ كنتم تحبّون الله فاتّبعونِ يحببكم الله**﴾.

وإذا ثبت هذا بحق نبيّنا صلى الله عليه وآله ثبت بمناط واحد لبقية الأنبياء فلو لم نقل بعصمتهم للزم اتباعهم في موارد الخطأ والذنب والسهو وهذا مقطوع بعدم إرادته من الله تعالى، لأنّ اتباع الخطأ والذنب تغرير بالحرام وهو قبيح لا يصدر من المولى.

إن قيل:

إنّ حرمة اتّباع الأنبياء والأوصياء فيما لو صدر منهم خطأ أو سهو جهراً، أما لو صدرا سرّاً فلا يستدعي الاتباع، وكذا في عهد الطفولة لأنه غير مبعوثٍ بعدُ ليتبع ...

والجواب:

(**أوّلاً**): ما ذكرناه في الجواب عن الإشكال الثاني يجري هنا بعينه .

(**ثانياً**): إنّ فائدة حصول العصمة عند السفراء عليهم السَّلام ليست لمجرّد الاتباع حتى يقال إنّ صدور الخطأ سرّاً لا يستدعي الاتبّاع، بل العصمة نتيجة القرب منه سبحانه ولأنه عزّ وجلّ يعلم منذ الأزل أنهم لن يعصوه فعصمهم ذاتاً.

الدليل الثالث :

لو صدرت من الأنبياء والأولياء عليهم السَّلام الذنوب والخطايا وما شابه ذلك لوجب منعهم وزجرهم والإنكار عليهم لعموم أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولكنه حرام لاستلزامه إيذائه المحرّم بالإجماع، مضافاً إلى احتياجهم للرعية في التقويم والإرشاد وهذا خُلف كون الرعية محتاجة إليهم فيستلزم ذلك الترجيح بلا مرجح أو تقديم المفضول على الفاضل وهما قبيحان لا يصدران من الحكيم المتعال.

الدليل الرابع:

لو صدرتْ منهم القبائح والذنوب لوجب لعنهم واستوجب ذلك توبيخهم وتوجه اللوم عليهم لقوله تعالى: ﴿**ألا لعنة الله على الكاذبين**﴾ [هود:١٩].

وهو باطل بالضرورة والإجماع لأنّ اللعن والتوبيخ يستدعيان النفور عن قبول دعوتهم فتسقط درجتهم من القلوب فتنتفي فائدة بعثتهم.

الدليل الخامس:

المعروف من سيرة الأنبياء أنهم يدعون الناس إلى البرّ والإحسان والتقوى فلو صدرت منهم القبائح لدخلوا في منطوق قوله تعالى: ﴿**أتأمرون الناس بالبرّ وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفَلاَ تعقلون**﴾ [البقرة:٤٥] وهذا من أعظم المنفرات عن قبول دعوتهم لأنّ كل واعظٍ لم يعمل بما يعظ به الناس لا يُرغَبْ بالاستماع إليه.

الدليل السادس:

إنّ صدور الذنوب والقبائح نتيجة حتمية لإغواء إبليس اللعين لعباد الله تعالى، ولو صدرتْ من الأنبياء والمرسلين الذنوب لدلّ ذلك على تسلّط إبليس عليهم في حين أن الله تعالى نفى أن يكون لإبليس سلطنة عليهم لقوله تعالى حكاية عنه: ﴿**قال فبعزّتك لأغوينّهم أجمعين، إلاّ عبادك المخلَصين،**﴾ [ص:٨٣. ٨٤] فلو عصى نبي ما لكان ممن أغواه إبليس ولم يكن من المخلصين لأنّ من عدا المخلص هو من التابعين لإبليس لقوله تعالى: ﴿**ولقد صدَّق عليهم إبليس ظنّه فاتّبعوه إلاّ فريقاً من المؤمنين**﴾ [سبأ:٢١] والأنبياء والأوصياء من ذلك الفريق بالاتفاق.

الدليل السابع:

لو جاز على الأنبياء والأولياء الذنوب والقبائح لكانوا ظالمين، والظالم لا يستحق أن يكون نبياً أو إماماً لأنهما عهدُ الله تعالى، وعهده لا يناله الظالمون كما قرّر ذلك تعالى بقوله: ﴿**لا ينال عهدِيَ الظّالمين**﴾فالآية دالةٌ على أن الظالم لا يستحق نيل المقامات العظيمة التي منها النبوة والرسالة حيث يستفاد منها أن الظلم بشتى ألوانه وصوره وأزمانه وأحواله مانع من الوصول إلى مقام الخلافة الإلهية بحكم اللام الاستغراقية في «الظالمين» الدالة على العموم سواء كان إفرادياً أم أحوالياً لأنّ كلمة «الظالمين» عامة لم تخصّص بوقت دون وقت، فيجب أنْ تكون محمولة على الأوقات كلها فلا ينال الإمامة ظالم وإنْ تاب من بعد ظلمه، من هنا يتبين بطلان ما ذهب إليه جمهور العامة لا سيما ما نُقل عن الجصّاص في أحكام القرآن من أنّ الآية تشمل من كان مقيماً على الظلم، أما التائب عنه فلا يتعلق به الحكم أصلاً.

ولو سلّمنا بما قاله الجصّاص فإنه منصرفٌ إلى غير السفارة الإلهية، للنكتة التي ذكرناها آنفاً ولأن الإمامة عهد من الله تعالى فهو الذي يعيّن الإمام لا الناس، ولأن العرف يعمّ الحكم لكل من تلبّس به ولو آناً ما، وهذا بمثابة الحكم الذي يكفي فيه اتّصاف الموضوع بالوصف والعنوان ولو لحظة واحدة، وإن انتفى بعد الاتصاف وهذا له شواهد كثيرة في فقه الشريعة مثلاً:

لو أنّ رجلين تلبسا بالزنا والسرقة فيحكم عليهما بالحدّ وإنْ زال عنهما عنوان الزنا والسرقة بل وإنْ تابا وأنابا بعد ثبوت الحكم بحقهما، فالتوبة عن الذنوب لا تسقط الآثار الوضعية عن المكلّف وإنما هي مسقطة للعقاب الأخروى فحسب، ومن هذا القبيل تسنُّم عرش الخلافة النبوية يشترط فيه أنْ لا يكون قد تلبّس بذنب سابق وإنْ تاب بعد ذلك عنه.

ومثله عنوان المستطيع، فمن استطاع الحج يجب عليه وإن زالت عنه الاستطاعة وقصّر في أداء الحج .

وكذا عنوان «أمهات نسائكم» فمن اتّصفت بكونها أُماً لزوجة ولو للحظة تحرم على الزوج وإنْ زالت علقة الزوجية.

وبالجملة: فالآية تستغرق جميع الظالمين وتسلب الصلاحية عن كل فرد منهم، وبالنتيجة تفيد بأن الظلم بأي شكلٍ كان، يعتبر مانعاً عن الارتقاء إلى الإمامة، فالاستغراق في ناحية الأفراد يلازم الاستغراق في أقسام الظلم فتكون النتيجة أنّ من صدق عليه أنه ظالم ولو في فترة من عمره يكون ممنوعاً من نيل هذا المقام الرفيع.

قد يقال: إنّ العقل يقبّح الظلمَ لو صدر عن عمدٍ وعصيان أو مع مقدمات يتساهل فيها الفاعل للقبيح، أما لو صدر الفعل عن سهو من دون تعَمُّد أو تساهل في المقدمات فلا يصدق على مرتكبه بأنه ظالم، مضافاً إلى أنّ العقل لا يعدّه ظلماً.

والجواب:

إن السهو وإنْ لم يكن اختيارياً للإنسان إلاّ أنّ مقدماته اختيارية يمكن للمرء أن يتجنبها ولا يتلبس بها حتى لا يقع في محذور الظلم ولو سهواً، مضافاً إلى أنّ الظلم الصادر من الساهي يتحد من حيث النتيجة مع نتائج الظلم فيكون مانعاً من الارتقاء إلى مقام الإمامة.

الدليل الثامن:

لو صدرت منهم الذنوب والخطايا للزم أنّ يكونوا أقلّ درجةً من عصاة الأمة، فإنّ درجات الأنبياء والأولياء في غاية الرفعة والجلالة وسبوغ النعم الإلهية باصطفائهم على الناس وجعلهم أمناء على وحيه وخلفاء في عباده وبلاده، فارتكابهم المعاصي والإعراض عن أوامر

ربهم ونواهيه للذةٍ فانية أفحش وأشنع من عصيان أفراد الأمة، فصاروا بذلك تابعين لا متبوعين فيحتاجون إلى مَنْ يؤدبهم فتنتفي بذلك فائدة بعثتهم.

الدليل التاسع:

إنّ عوامل الإثم والمعصية والخطأ عند الأنبياء والكُمّل من أوليائه منتفية من الأساس عندهم وذلك لما حباهم به المولى من المواهب والألطاف نتيجة استعداد نفوسهم وعلوّ همِمِهم واطلاعهم على الغيوب مع مشاهدتهم للحقائق، فمع كل هذا كيف يمكن أنْ نتصور أنهم يخطئون أو يذنبون في حين أننا لو لاحظنا سيرة الكاملين ممن هم دون الأنبياء والأوصياء حيث ينقل عن بعضهم أنه لم يفعل مكروهاً وآخر لم يفعل إلاّ مستحباً؟! ويروى عن عبد الكريم بن أحمد بن طاووس أنه ما دخل سمعه شيء فكاد ينساه، وإذا جاز على أمثال هؤلاء ما ذكرناه، أو غيره ممن شابهه، فكيف لا يجوز على النبي مثله وزيادة مع كمال الأنبياء وفضلهم على سائر الخلق وتأيّدهم بالوحي والكتب السماوية.

هذه أهم الأدلة على إثبات عصمة الأنبياء والأوصياء عن الذنوب والخطايا، ولا بأس بعد عرض هذه الأدلة أنْ نقدِّم بعض الاثارات التي تطرأ على العصمة، واستجلاء الأجوبة الصحيحة عنها على ضوء أحكام العقل السليم.

السؤال الأول: إنّ دليل العصمة عن الذنوب والخطايا قد لا يشمل حال الصغر لأنّ المعصية فرع التكليف، وحيث لا تكليف على الصبي فلا معصية عليه، فكيف يقول الشيعة الإمامية بعصمة الأنبياء والأولياء عليهم السَّلام من حين ولادتهم إلى مماتهم؟.

والجواب:

١ . إنّ صدور الأفعال القبيحة من الأطفال، وإنْ كان لا يستدعي عقاباً لرفعه عن غير المدركين تفضّلاً منه تعالى إلاّ أنه يستدعي أنْ يكون منفّراً وقبيحاً، فالكذب من الطفل قبيح تماماً كما لو صدر من الكبير، والعرف لا يفرّق في قباحته بين كونه صادراً من الصغير أو الكبير .

٢ . إنّ الأدلة التي سيقت على استحالة صدرو الذنب والقبيح من الأنبياء لا فرق فيها بين كونها حال التبليغ أو قبله أو بعده سواء أكان صغيراً أم كبيراً المؤدي إلى عدم لياقته للأمر

والنهي والوعظ والإنذار، فلا تسكن النفوس لمن صدر منه ذنب حتى لو صدر من الصغير، لأنّ ما يُقاس على الناس، يُقاس على الأنبياء بطريق أولى لقوة نفوسهم وشدّة سلوكهم.

٣ . بما أنّ العصمة ملكة يؤتيها الله سبحانه لمن يعلم منه أنه لن يعصيه عند نزوله إلى دار الدنيا، هذه الملكة لو تحققت لأيّ شخص لاستحال منه صدور القبيح، والعصمة لا تختص بمورد دون آخر لأنّ الملكة لا تتبعّض ولا تتجزأ، فيثبت بذلك عصمتهم قبل التبليغ سواء كانوا صغاراً أو كباراً.

السؤال الثاني:

هل العصمة اختيارية؟.

بمعنى أنه كيف يكون المرسَلْ معصوماً منذ ولادته بل عندما كان في بطن أمه، في حين أنه لم يفعل فعلاً يؤهله لنيل هذا المقام، وإذا كان معصوماً في بطن أمه يعني ذلك أنه صار مجبراً على الفعل أو الطاعة وغير قادر على المعصية .

والجواب:

١ . لا علاقة للعصمة بالجبر هنا، وذلك لأنه سبحانه كما قرّرنا سابقاً يعلم بسابق علمه أن جماعةً من الناس سيطيعونه حقّ طاعته، فعصمته تعالى لهم نتيجة ما سوف يحملون من مؤهّلات ومواهب تجعلهم صالحين ليكونوا مَطهرين من كل سوء ودنس، وهذا تماماً كأستاذ يعلم مسبقاً أن أحد تلامذته يستحق الفوز لما يعرف فيه من مؤهلات ترفعه عن مستوى أقرانه فيكافأه الأستاذ سلفاً لكنه يأمره بالامتحان مجاراةً لزملائه حتى لا يكون لديهم حجة على مكافأته للتلميذ الكفوء.

إذن فعصمة الله تعالى لهؤلاء الكرام ليس اعتباطياً لقبحه على الحكيم، وليس ترجيحاً من دون مرجّح لقبحه أيضاً على المولى، بل إنّ اختياره تعالى لهم لاستعدادات تفوق ما عند غيرهم بحيث لو وصل إلى مرتبتهم غيرُهم لمنح أيضاً ملكة العصمة بمقتضى عدله وحكمته إذ إن جوده عام على كل المكلّفين لكنّ المانع من جهتهم؛ فبذا تكون عصمتهم وهم في بطون أمهاتهم نحو إكرامٍ ومكافأة لهم سلفاً، ولو كانوا مجبرين على الطاعة وعدم المعصية لما أوجب ذلك مزية لهم على غيرهم.

٢ ـ لو لم تكن العصمة اختيارية لكانت جبرية، فهنا نسأل لماذا خصَّهم تعالى بهذه المزيّة دون غيرهم من أنّ الملاك في إجبارهم على الطاعة هو تبليغ الرسالة ـ لو قلنا به ـ فيكون تخصيصهم بها دوننا يعدّ ترجيحاً بلا مرجح وهو قبيح «ولو كانوا مجبرين لما استحقوا المدح على ترك المعصية ولا الثواب، ولبطل الثواب والعقاب في حقهم فكانوا خارجين عن التكليف وذلك باطل بالإجماع» ولقوله تعالى: ﴿**قل إنّما أنا بشرٌ مثلكم يوحى إليَّ**﴾ [الكهف:١١١].

٣ ـ إن الأنبياء والأولياء عليهم السَّلام قادرون على المعاصي، لكنهم يعفّون أنفسهم عن التلوث بها باختيارهم تماماً كالطبيب الحاذق، الذي لا يتناول مطلقاً مادة سميّة جداً وهو يعلم الأخطار التي تنجم عن تناولها مع أنه قادر على تناولها إلاّ أنّ علومه واطلاعه ومبادءه تدفعه إلى الامتناع إرادياً واختيارياً عن هذا العمل، أو كإنسان يرى النار ولا يرمي نفسه فيها، مع أنه غير مجبر ولا مُكْرَه على الامتناع عن هذا العمل، فهذه حالة تنبعث من أعماق وجود الإنسان نتيجة المعلومات والاطلاع من دون أن يكون في الأمر جبر وإكراه.



(ب)

العصمة عن السهو والنسيان

عصمة الأنبياء والأوصياء عن السهو والنسيان من الواضحات عند الشيعة الإمامية، وما أطبقت عليه إجماعاتهم المركّبة، مع ضرورة حكم العقل بتنْزيههم عن كل موارد الخطأ والجهل والنسيان وما شابه ذلك، وإثبات السهو للأنبياء عليهم السلام يُنافي ما اتفق عليه المسلمون من حجية أقوالهم وتصرفاتهم مما يبطل الوثوق بهم والاعتماد عليهم وهو منافٍ لحكمة النبوة والرسالة.

ويوجد طريقان لإثبات عصمتهم عن السهو والنسيان هما :

الطريق الأول: عقليٌ .

الطريق الثاني: نقليٌ .

الطريق الأول: فمن وجوهٍ :

الوجه الأول :

بعد أنْ ثبت عصمتهم عن الذنب والخطأ لا بُدّ أن تثبت في غيرهما كالسهو والنسيان وذلك بناءً على أنّ العصمة ملكة نفسية لا تتبعض وتتجزأ، فحيث ثبتتْ في الأولين فاللازم ثبوتها في الأخيرين أيضاً بدون فصلٍ، لأنّ العصمة كما مرّ معنا سابقاً عبارة عن القوة الذاتية في التركيب النفسي لصاحبها، فبناءً عليه لا يمكن تصوّر اختصاصها في مورد دون مورد كأن يكون صاحبها معصوماً من الذنب عمداً دونه سهواً أو نسياناً، أو في التبليغ دون غيره، لأنّ هذه القوة أو الملكة سارية في جميع أقواله وأفعاله وتروكه في شتى أنحاء حياته العامة والخاصة.

الوجه الثاني :

إنّ دليل التنفير لا يقتصر على مورد الذنب والخطأ، بل يتعداهما إلى موردي السهو والنسيان أيضاً لوحدة الملاك في الجميع حيث يبطل الوثوق بهم عليهم السَّلام والاعتماد عليهم، وهذا شامل لجميع الحالات والموارد، فلا يفرّق العقلُ والعرفُ بقبح الخطأ الصادر سواء أَكَانَ عمداً أم سهواً ونسياناً، والتنفير عن قبول الدعوة وعدم الإصغاء إلى صاحبها نقضٌ للغرض من نصبه، ونقض الغرض قبيح.

الوجه الثالث:

لو جاز عليهم السهو والنسيان لأمكن ارتكابهم المظالم، مما يستدعي ذلك احتياجهم إلى الرعية لتقويم ما يصدر عنهم من اعوجاج فيتساوى حينئذٍ النبي مع أحد أفراد رعيته في ملاك عدم العصمة مما يستوجب الترجيح بلا مرجح، مضافاً إلى أفضلية المقوِّمين له، فلا يصح تقديم النبي عليه حينئذٍ لأنّ ذلك يستلزم تقديم المفضول على الفاضل وهو قبيح.

الوجه الرابع:

إنّ وجه الحاجة إلى الأنبياء والأوصياء هي جواز الخطأ والنسيان على الأمة، فلو جاز عليهم ما ذُكر لاحتاجوا إلى أنبياء وأوصياء آخرين يقوّمون اعوجاجهم مما يستدعي الدور أو التسلسل وهما باطلان بالضرورة .

الوجه الخامس:

لو جاز عليهم السهو والنسيان للزم تغرير المكلّفين بالمخالفة الظاهرية والواقعية، وقد قامت الأدلة على خلاف ذلك لأنّ الأنبياء والأوصياء قدوة حسنة لأفراد الرعية فلا بُدّ من تنزههم عن الوقوع في السهو والنسيان دفعاً لمحذور المخالفة.

السادس:

لو جاز عليهم ذلك لما قُبلت شهاداتهم منفردة فضلاً عن إدعاء ذلك لأنفسهم لاحتمال ورود السهو فيها، ولجاز تكذيبهم وهو مقطوع الحرمة.

الوجه السابع:

لو جاز عليهم شيء من ذلك لأدّى إلى إضعاف هيبتهم وتنزيل مقامهم لا سيما عند أولئك الذين يتربصون بهم شرّاً ويحاولون إظهار مثلبة واحدة للطعن عليهم والتشكيك بهم، مع أنه خلاف هدف وغرض الحكيم من إرادة توقيرهم وتعظيمهم وفرض طاعتهم.

هذه أهم الأدلة العقلية على نفي صدور السهو والنسيان عن الأنبياء والأوصياء والصدّيقون عليهم السلام.

الطريق الثاني:

الطريق الثاني لإثبات عصمتهم عن السهو والنسيان مبتنٍ على الآيات والروايات، مع التأكيد على مسألة عدم وجود محذور عقلي في ثبوت العصمة عن السهو والنسيان، فيكون ثبوتها من الممكنات، بل إنّ القول بعدم العصمة عنهما يترتب عليه المحاذير المتقدمة، إضافةً إلى عدم تحقق إجماع على وقوع السهو والنسيان مما يعطي المسألة عنصراً إضافياً يؤكد عدم صدورهما ـ أي السّهو والنسيان ـ من السفراء عليهم السَّلام.

❖والآيات التي أكّدت على لزوم العصمة الكاملة عديدة منها:

الآية الأولى:

قوله تعالى: ﴿**إنّ الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين**﴾ [آل عمران:٣٤].

والاصطفاء إفتعال من الصفوة، والصفوة والصفاء بمعنى الخلوص من شوائب الكدر والأدناس، ولا شك أن الخطأ والسهو والنسيان مصاديق حقيقية للكدر والنسيان، فلو لم

يكونوا مطهَّرين من هذه الأدناس فلا معنى لأنْ يجعلهم أخياراً ظاهراً وباطناً، سرّاً وجهراً، إضافةً إلى أن الاصطفاء إذا لم يكن بمعنى إذهاب الشك والسهو والنسيان فأي شيء حينئذٍ يكون هذا الاصطفاء؟! مضافاً إلى أن الله تعالى لا يمكن أنْ يصطفي المذنبين الملوثين بجميع أنواع المعاصي والبعد عن جنابه ومن مصاديقه السهو والنسيان بل لا بد أنْ يقع اختياره على المطهرين المعصومين عليهم السلام.

فالآية تقرّر:

«إنّ الله اختار آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران من بين الناس جميعاً، وهذا الاختيار تكوينيٌ لأنه تعالى قد خلق هؤلاء منذ البدء خلقاً متميّزاً بسبب إرادتهم الطاعات بمقتضى قابلياتهم وطهارة أغفئدتهم، وإنْ لم يكن في هذا الامتياز ما يجبرهم على اختيار طريق الحق، بل إنهم بملء اختيارهم وحرية إرادتهم اختاروه، غير أنّ ذلك التميّز أعدّهم للقيام بهداية البشر ثم على أثر إطاعتهم أوامر الله، والتقوى والسعي في سبيل هداية الناس نالوا نوعاً من التميّز الاكتسابي، الذي امتزج بتميّزهم الذاتي فكانوا من المصطفين، ولم يكن تخصيصه تعالى لهم عليهم السلام إلاّ تخصيصاً لمن يستحقّ التخصيص بما اختاروه وأرادوه وسعوا إليه».

قال العلاّمة المحدِّث الشيخ الجليل محمّد بن الحسن الحرّ العاملي:

الاستدلال بالآية من وجوه:

أحدها: دلالتها على العصمة التي يلزمها وجوب اتباعهم في أقوالهم وأفعالهم.

ثانيها: استلزامها لاستحالة الخطأ عليهم مطلقاً.

ثالثها: دلالتها على طهارة ظاهرهم وباطنهم وصفائهم عن جميع شوائب الكدر، فلا يتطرق إليهم سهو ولا نسيان لعدم سببه وموجبه.

رابعها: إنّ الاستقامة في الأقوال والأفعال التي تُستفاد من الآية لا بدَّ أنْ تكون شاملةً لكلّ حالاته وأطواره بحيث ينافيها تجويز السهو لأنه يستلزم عدم استقامته في الأفعال والأقوال في بعض الأزمنة والأحوال [1]. إنتهى كلامه رفع الله مقامه.

[1] الحرّ العاملي، التنبيه بالمعلوم على تنْزيه المعصوم: ص٢٠؛ بتصرُّفٍ بالوجه الرابع.

قد يقال:

إنّ السهو والنسيان حالتان طبيعتان في الإنسان، فإذا كانتا كذلك فلِما لا نقول بصدورهما من الأنبياء والأوصياء؟.

والجواب:

إن الله تعالى خلق الإنسان في أحسن تقويم، وصدور السهو والنسيان ليسا بأمرين تكوينيين حتى يلازما الجبلّة الإنسانية وإلاّ لكانت كل البشرية مجبولة عليهما، في حين أننا نشاهد أُناساً هم القمة في الحفظ والضبط والتدقيق، كل هذا يجعلنا نعتقد أنهما أمران اختياريان فبإمكان المرء أن لا ينسى فإنّ القدرة على السبب قدرة على المسبب، فإن العقل يحكم بأنّ السهو يمكن التحرّز منه ويؤيده سيرة العقلاء والمتدينين حيث يتحرزون عنه بالأعمال والرياضات النفسية والروحية وغيرها الصادرة من الأنبياء والأولياء عليهم السَّلام.

وللسّهو والنسيان أسبابهما هي:

أ . ضياع العقل بين الشهوة والغضب، لأنّ الغرائز الجامحة تفقد حاكمية العقل فيختلّ التوازن فيسبّب السهو والنسيان، وهذا مما لا ريب في عدم تحققه عند السفراء الإلهيين، لأنّ من لم يغلب عقلُه شهوته وغضبَه عُدّ من أصناف البهائم.

ب . كثرة الهموم والأحزان وأكل الجبن والكزبرة وكثرة شرب الماء إلى غير ذلك مما يسبّب زيادة الرطوبة في الدماغ، التي تُعدّ من الأسباب الداعية إلى النسيان وتوابعه، وقد وردت نصوص في كل ذلك.

وهناك أسباب عديدة للنسيان ذكرها المختصون بعلم الأعصاب منها:

١ . ضعف عملية التعلُّم والاكتساب.

فالتعلم الناقص يُضعف من عملية التحصيل ويعيق الاحتفاظ والخزن، والمقصود بالتعلُّم الناقص هو ذلك التعلُّم الذي لا ينتهي بالقدرة على الاسترجاع الصحيح لموضوع التعلُّم.

٢ . ضعف الرغبة الشخصية في تعلُّم المادة، وافتقارها إلى العناصر التشويقية.

٣ . الحالة الذهنية والنفسية غير الملائمة كالخمول وتشتت الانتباه وضعف التركيز أثناء التعلُّم.

٤ . عامل الوقت، حيث إنَّ عدم اختيار الوقت المناسب للتعلُّم واختزال الوقت اللازم للتعلم، يُضعف من ثبات مادة التعلُّم ويجعلها أكثر تعرّضاً للنسيان.

٥ . الكف السابق "الكف العكسي": أي إشغال الفترة التي تعقب تعلُّم المادة بتعلُّم لمادة مشابهة أو منافسة.

٦ . التقادم الزمني: أي التباطؤ في استرجاع المعلومات التي اختزنها.

٧ . الإرهاق واضطراب النوم "كمّاً ونوعاً" إذ يُضعفان كثيراً، إذا أعقبا التعلُّم، القدرة على الاحتفاظ بالمادة المكتسبة [١] .

ثم إنّ الأطباء عالجوا بدقة موضوع التغلّب على مشكلات النسيان في الإنسان وطرق معالجته بالوسائل المادية والنفسية:

فمن الأولى:

الأدوية والعقاقير، إضافةً إلى نوع الغذاء الحاوي على مادة الفسفور المتواجدة بالسمك وغير ذلك [١] .

ومن الثانية:

١ . تعزيز الفاعل الوجداني والتشويقي: وذلك بإيجاد ميل قوي نحو موضوع التعلم والاكتساب، لذلك لا يمكن للمرء أنْ يحفظ موضوعاً وهو كاره له أو متضرر منه أو لا يعتقد بأهميته.

٢ . تركيز الانتباه، وإقصاء المؤثرات الأخرى سواء أثناء التعلُّم أم أثناء التذكُّر.

٣ . بتعزيز الثقة بالنفس: فعدم ثقة الشخص بقدرته على التذكّر يدخل كعامل إعاقة للتذكّر من خلال تأثيره على الوضع الانفعالي له، ويظهر تأثير هذا العامل خصوصاً أثناء الامتحانات الشفهية أو إلقاء الخطب أو المساهمة في الاجتماعات العامة، لذلك يفضّل في هذه الأحوال التركيز على موضوع التذكّر وتجنّب ملاحظة ردود أفعال الحضور وأثر الموضوع عليهم.

٤ . تجنّب الإرهاق النفسي: لأنه يساهم كثيراً في استنزاف الجهاز العصبي ويربك عمليات التسجيل والاحتفاظ بالمعلومات [٢] .

---

[١] الدكتور أحمد آل موسى، الذاكرة أمراضها وعلاجها:ص١٠٠.

[١] راجع: الذاكرة أمراضها وعلاجها:ص١٣٧.١٤٢.

كما أنّ بعض الأطباء ذكر فوق المائة نصيحة لتطوير الذاكرة [3] .

ولا يفوتني أن أنوّه بما ذكرته مروياتنا من أنّ لقراءة القرآن أثراً بالغاً في زيادة الحفظ وهو من المجربات ، وكذا أكل الزبيب واللوبان الذكر والعسل والسواك والصوم وغير ذلك.

إذن لا يعتبر النسيان وتوابعه أمراً ذاتياً ملازماً للإنسان لا يمكن تغييره أو تبديله، بل هو أمر طارىء يمكن معالجته والتغلّب على أسبابه باعتبار أنّ القادر على سبب النسيان يكون قادراً على دفعه وعلاجه، إذ يمكن للإنسان أنْ يكلّف بحفظ ذاكرته من النسيان كما نلحظ في الوصايا الواردة في أخبار أئمتنا الطاهرين بإدمان قراءة القرآن والسواك وأكل الزبيب واللوبان..

الآية الثانية:

قوله تعالى: ﴿**قل إنْ كنتم تحبّون الله فاتّبعونِ يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم**﴾ [آل عمران:٣٢].

تقرّر الآية المباركة: أنّ من يدعي حبّ الله، فعليه اتباع رسوله وأهل بيته لأنّه أمر باتباعهم، لأنّ من آثار الحب الطبيعية انجذاب المحب نحو المحبوب والاستجابة له، والمراد من الحب الدافع نحو المحبوب هو الحب القوي، إذ كلما قويت المحبة كلما انجذب المحب نحو محبوبه، فمن هنا نعلم أن من لم ينجذب نحو محبوبه دلّ ذلك على أن حبّه كان ضعيفاً، وهذا لا يمكن أن نعتبره حبّاً حقيقياً، لأنّ للحب الحقيقي آثاراً عملية، تربط المحب بالحبيب وتدفعه للسعي في تحقيق طلباته.

إشكال:

قلتم إنّ المراد من المحبة هي المحبة الحقيقية التي تعني الإطاعة التامة للمحبوب، فإذا كان كذلك فأيّ معنى لغفران الذنوب ما دام المحب دائم الإطاعة لأوامر المحبوب، ولهذا فقوله: ﴿**ويغفر لكم ذنوبكم**﴾ ليست ذات موضوع.

والجواب:

أولاً: إن جملة ﴿**ويغفر لكم**﴾تعني مغفرة الذنوب السابقة.

---

[2] نفس المصدر السابق:ص١٣٢.

[3] الدكتور فيليب يو مكارتيز/مئة نصيحة ونصحية.

ثانيـاً: إن المحب لا يستمر في عصيان المحبوب، ولكن قد يزلّ أحياناً بسبب طغيان الشهوات.

والآية واضحة الدلالة على وجوب متابعته صلى الله عليه وآله . باعتباره أعظم الأنبياء . في أفعاله وأوامره وأقواله مطلقاً، ولو جاز عليه ـ كنبيّ ـ السهو لوجبتْ متابعته فيه وهو باطل قطعاً، لأنه لو جاز السهو عليه لاحتمل كل من أفعاله وأقواله ذلك، فلا يكون حجة أصلاً وهو ظاهر الفساد اتفاقاً وخلاف مدلول الآية قطعاً، ومنافٍ لوجوب العصمة في النبي والإمام.

الآية الثالثة:

قوله تعالى: ﴿**لقد كان لكم في رسول الله أسوةٌ حسنةٌ لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذَكَرَ الله كثيراً**﴾ [الأحزاب:٢٢].

تقرر الآية: وجوب كون النبي صلى الله عليه وآله أسوة وقدوة للآخرين في كل حركاته وأفعاله، وليس المراد من «الأسوة الحسنة» كونه صلى الله عليه وآله قدوة في التبليغ فحسب لأنّ فعله كله نوع من التبليغ، فإنّ عبادته لا يتميّز منها ما هو تبليغ عن غيره بل ينبغي الجزم بأنّ جميعها تبليغ وإلاّ لما علم دوام التكليف.

مضافاً إلى أنّ التأسي بالنبيّ صلى الله عليه وآله في الآية ﴿**أُسوة حَسَنَةٌ**﴾ جاء بصورة مطلقة مما يعني وجوب التأسي به في جميع المجالات، ولا يصح تقييدها بوظيفة التبليغ دون غيرها لعدم قائلٍ بالفصل، ولوجود إجماعات ونقولات تفيد وجوب التأسي به في كل شيء.

ووجوب الاقتداء به يفيد العصمة الكاملة من جميع الجهات.

الآية الرابعة:

قوله تعالى: ﴿**وما آتاكم الرّسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾ [الحشر:٨].

دلّت الآية المباركة على وجوب التسليم والانقياد لأقوال النبي وأفعاله على وجه العموم والإطلاق والانتهاء عمّا نهى عنه، ولو جاز السهو لاحتملنا أنه يسهو في كل فعل وقول، فتبطل حجية اتباعه في كل ما يأمر أو ينهى، وهذا خُلفْ ما أراده الباري من عباده أنْ يأتمروا بأوامر نبيه والانزجار بزواجره ونواهيه.

الآية الخامسة:

قوله تعالى: ﴿**إنّما يريد الله ليُذهب عنكم الرّجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً**﴾ [الأحزاب: ٣٤].

الآية واضحة الدلالة على إذهاب الرجس عن النبي والعترة الطاهرة، وإذهاب الرجس دليل العصمة وهو غير منحصر بهم عليهم السَّلام بل يشمل الأنبياء والمرسلين، والمراد منه تطهيرهم من كل عيب ونقص وقذر تشمئز منه الطباع أو العقول أو الشرائع، ومما لا ريب فيه أن السهو والنسيان مما تستقبحه الطباع والعقول وغير ذلك فلا بُدّ أنْ يكون مرفوعاً عنهم وإلاّ عُدّ الرفع خلاف التطهير والعصمة الواردين في الآية، وبآية التطهير نحكم بحضورية علم النبي والأئمة عليهم السَّلام لأنّ الجهل ببعض المسائل خلاف التطهير، ولأنّه من أوضح مصاديق الرجس، فعجباً لقومٍ ينزّهون النبي والعترة ثم ينسبون إليهم الجهل بالموضوعات!.

ما ذكرناه من الآيات باقة مبارَكة دلَّتْ على تنْزيه الأنبياء والأوصياء عن السهو والنسيان والذنوب والقبائح وكل ما ينفّر من قبول الدعوة والإرشاد، ويخل بمقام القرب والوصال... وأمّا الروايات الدالّة على تنزيههم عن المعاصي والسهو وغير ذلك، والتي هي مقام في مقام بيان فضائلهم وعلّو درجاتهم، وهي كثيرة تفيد الوثوق والاطمئنان، إن لم يكن القطع، ولو سُلّم معارضتها بأخبار تفيد العكس فمحمولة على التقيّة، مضافاً إلى مخالفتها لظواهر القرآن الكريم حيث أُمرنا بعرض كل خبر عليه والعمل بما يوافقه وترك ما يخالفه، مع التأكيد على أنّ قبول أي خبرٍ مشروط بإمكانه عقلاً وإلاّ عُمِل على تأويله، لئلا يصادم إدراكات العقل القطعية، فمثلاً لو ورد في آية أو خبر أنّ الله تعالى جسم فلا يمكننا قبول ذلك لمناهضتهما لمدركات العقل القطعية التي تنصّ على عدم جواز التجسيم عليه تعالى لاستلزامه المحدودية والكيفية وهو تعالى منزَّه عنهما فهنا لا بُدّ من تأويل الآية أو الخبر بما يتوافق والأدلة العقلية المحكمة.

وثمة أحاديث كثيرة نذكر بعضاً منها:

(**الحديث الأوّل**): ما ورد عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليهم السَّلام: أنه قال للزنديق الذي سأله من أين أثبتّ الأنبياء والرسل؟.

قال (عليه السلام): إنّا لما أثبتنا أنّ لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنّا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع حكيماً متعالياً لم يجز أنْ يشاهده خلقه، ولا يلامسوه، فيباشرهم ويباشروه، ويحاجهم ويحاجوه، ثبت أنّ له سفراء في خلقه، يعبّرون عنه إلى خلقه وعباده، ويدلّونهم على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم، فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه والمعبّرون عنه جلّ وعزّ وهم الأنبياء عليهم السَّلام وصفوته من خلقه " أي العترة الطاهرة عليهم السَّلام " حكماء مؤدَّبين بالحكمة، مبعوثين بها، غير مشاركين للناس في أحوالهم، مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة [١] .

فقوله (عليه السلام): مؤدبين بالحكمة، غير مشاركين للناس في أحوالهم إشارة واضحة إلى عدم مشاركتهم الناس فيما يسهون وينسون ويجهلون ويتحامقون.

(**الحديث الثاني**): ما رواه ثقة الإسلام أيضاً الكليني في كتاب العقل والجهل عن سماعة بن مهران قال:

كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) وعنده جماعة من مواليه، فقال: اعرفوا العقل وجنوده، والجهل وجنوده تهتدوا.

قال سماعة، قلت: جعلت فداك لا نعرف إلاّ ما علّمتنا، فقال (عليه السلام): إنّ الله خلق العقل... إلى أنْ قال:ثم جعل للعقل خمسة وسبعين جنداً، فقال الجهل يا رب هذا خلق مثلي فأعطني من الجند مثل ما أعطيته فقال: نعم فأعطاه خمسة وسبعين جنداً، فكان مما أعطى العقل من الخمسة والسبعين الجند: الخير وجعل ضده الشر إلى أن قال: والعلم وضده الجهل، والتسليم وضده الشك، والتذكّر وضده السهو، والحفظ وضده النسيان [١] .

والخبر .كما ترى . جامع للصفات التي لا بُدّ أن يتحلى بها الأنبياء والصفوة، وهذه الصفات الجمالية هي جنود العقل وضدها جنود الجهل التي منها السهو والنسيان والشكّ وغير ذلك.

(**الحديث الثالث**): ما روي عن يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث أنه قال لهشام بن الحكم:

---

[١] أصول الكافي: ج١، ص١٦٨ ح١، باب الحجّة.

[١] أصول الكافي: ج١، ص٢٠ ح١٤.

ألا تخبرني كيف صنعت بعمرو بن عبيد وكيف سألته؟

قال:... قلت له: ألك عين؟ قال: نعم، قلتُ: فما تصنع بها؟ قال: أرى بها الألوان والأشخاص، قلت: فلك أنفٌ؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أشمُّ به الرائحة، وقلت: ألك فم؟ قال: نعم، قلتُ: فما تصنع به؟ قال: أذوق به الطعم، قلت: فلك أُذن؟ قال: نعم، قلتُ: فما تصنع بها؟ قال: أسمع بها الصوت، قلتُ: ألك قلب؟ قال: نعم، قلتُ: فما تصنع به؟ قال: أُميّز به كلّ ما ورد على هذه الجوارح والحواس، قلتُ: أوليس في هذه الجوارح غنى عن القلب؟ فقال: لا، قلتُ: وكيف ذلك وهي صحيحة سليمة، قال: يا بُنيّ إنّ الجوارح إذا شكّت في شيء شمّته أو رأته أو ذاقته أو سمعته، ردّته إلى القلب فيستيقن اليقين ويبطل الشك، قال هشام: فإنما أقام الله القلب لشك الجوارح؟ قال: نعم قلتُ: لا بدّ من القلب وإلاّ لم تستيقن الجوارح؟ قال: نعم، قلت له: يا أبا مروان فالله تبارك وتعالى لم يترك جوارحك حتى جعل لها إماماً يصحّح لها الصحيح ويتيقن به ما شك فيه ويترك هذا الخلق كلهم في حيرتهم وشكّهم واختلافهم لا يقيم لهم إماماً يردّون إليه شكّهم وحيرتهم، ويقيم لك إماماً لجوارحك تردُّ إليه حيرتك وشكك...» [١] .

والحديث دالّ على أن علّة الاحتياج إلى النبي والإمام (عليهما السلام) هي إزالة الشك فلو جاز الشكّ أو السهو عليهما لاحتاجا إلى الرعية وهو باطل.

وأخيراً أقول: إنّ مسألة عصمة الأنبياء والأوصياء عن السهو والنسيان باتت من ضرورات الإمامية، ومما قام عليها الإجماع القطعي، ومن شذّ عنهم كالكليني والصّدوق وأستاذه ابن الوليد من المتقدمين، والطبرسي في المجمع [٢] من المتأخرين فهؤلاء لا يُعبأ بما قالوه بشأن النسيان.

وقد جاهر ابن الوليد بعبارة خطيرة بشأن النافين لمسألة السهو عن النبي، بأن من قال بالنفي يعد من الغلاة، قال:

" أول درجة في الغلوّ نفي السهو عن النبيّ" [٣] .

---

(١) أصول الكافي: ج١، ص١٦٩.

(٢) الطبرسي، مجمع البيان: ج٣، ص٣١٧.

(٣) الصّدوق، مَن لا يحضره الفقيه: ج١، ص٢٣٥.

وقد تمسّك ابن الوليد وتلميذه الصدوق بأخبار ضعاف توافق أخبار العامة.

وقد حاول بعضٌ [٤] تبرئة ساحتهما "بأن الوجه في تشبثهما بأخبار السهو دفعاً لحركة الغلو التي كانت سائدة في عصرهما"، إلاّ أنها محاولة عقيمة إذ إن الذي يريد دفع الغلوّ لا يدفعه بإثبات محذور عقلي يخل بعصمة النبي، إضافةً لمعارضة ما استدلا به للأخبار الصحاح والإجماعات وظواهر الآيات.

وحينما استدلاّ على صحة وقوع السهو، أرادا منه السهو الرباني لا الشيطاني بمعنى أن الله تعالى أسهى نبيه لمصلحة معيّنة، ويعبّر عنه بـ «الإسهاء».

وقد تطرّق إلى هذه المسألة، العامةُ في كتبهم طبقاً للأصول التي يسيرون عليها ويعتقدون بها من عدم اشتراطهم العصمة قبل البعثة وبعدها على تفصيل فيها، وقد أورد البخاري جملة من هذه الأخبار في صحيحه: ج ١ ص ١٥٣ وكذا صاحب كنز العمال: ج ٤ ص ٢٣٠ والبيهقي ومسند أحمد: ج ١ ص ٦٣، من هذه الأخبار ما رووه عن النبي قال: «إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون».

وأيضاً عنه: «إنْ نسيت شيئاً من صلاتي فليسبّح القوم ولتصفّق النساء».

بماذا استدلّ الشيخان الصدوق والكليني؟.

استدلّ الصدوق والكليني على مطلبهما بالأمور التالية:

(الأمر الأوّل): ما روي عن الحسن بن محبوب عن الرباطي عن سعيد الأعرج، قال: سمعتُ أبا عبد الله (عليه السلام) يقول:

إنّ الله تبارك وتعالى أنام رسول الله عن صلاة الفجر حتى طلعت الشمس ثم قام فبدأ بصلاة الركعتين اللّتين قبل الفجر ثم صلّى الفجر، وأسهاه في صلاته، فسلّم في ركعتين ثم وصف ما قاله ذو الشمالين، وإنما فعل ذلك به رحمةً لهذه الأمة لئلا يعيّر الرجلُ المسلم إذا هو نام عن صلاته أو سها فيها، فيقال قد أصاب ذلك رسول الله [١].

[٤] جمال الدين صاحب الأمري، سبيل النجاة في أصول الإعتقادات: ص١٦٤.

[١] من لا يحضره الفقيه: ج١، ص٢٣٣ ح٤٨. وفروع الكافي: ج٣، ص٣٥٧ ح٦.

(**الأمر الثاني**): ألقى سبحانه على نبيه النوم عند صلاة الصبح وأسهاه في الصلاة، ليُعْلَم أنه بشر مخلوق فلا يُتخذ ربّاً معبوداً من دون الله، فلا يغالوا فيه ﷺ؛ قال الصدوق "غفر الله تعالى له":

«... وبإثبات النوم له عن خدمة ربّه عزّ وجل من غير إرادةٍ له وقصدٍ منه إليه نفي الربوبية عنه، لأنّ الذي لا تأخذه سنةٌ ولا نوم هو الله الحي القيوم وليس سهو النبي كسهونا لأنّ سهوه عليه السلام من الله عزّ وجلّ، وإنما أسهاه ليُعْلَم أنه بشر مخلوق فلا يتخذ ربّاً معبوداً دونه، وليُعلّم الناس بسهوه حكم السهو متى سهوا...» [٢].

(**الأمر الثالث**): أسهاه الله تعالى في الصلاة ليفقّه الناس في أحكام الدين ويعلّمهم أحكام السهو، فعن الحسن بن صدقة قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: أسلّم رسول الله في الركعتين الأولتين؟ فقال: نعم، قلت: وحاله حاله " أي وحاله في الجلالة والرسالة ما هو معروف " قال: إنما أراد الله عزّ وجلّ أن يفقههم [٣].

تلخّص مما ذُكر أنّ ثمة أموراً ثلاثة اعتمد عليها القوم:

الأول: لئلا يُعيّرُ المؤمنُ أخاه المؤمن.

الثاني: لئلا يؤلّه النبي ويُتخذ ربّاً.

الثالث: حتى يفقّههم ويعلّمهم أحكام السهو.

لكن يرد على هذا:

أولاً: إنّ الروايات التي استدلّ بها على إثبات السهو لا بُدّ من طرحها وذلك لمخالفتها:

أ . العقل القاضي بوجوب عصمة النبي عن السهو والنسيان كما عرفت سابقاً.

ب . والإجماع القطعي، وخروج الصدوق وأستاذه لا يقدح بصحته وانعقاده، لأن وجود إجماع كهذا من قِبل الطائفة مع كون الروايات بمرأى من أعينهم، دليلٌ على بطلان مفاد تلك الروايات المستدلّ بها على المطلب، مضافاً لضعف أسانيدها، ولو سلّمنا بصحة أسانيد بعضها، لكنّ الرواية مع صحتها، تزداد ضعفاً بإعراض الطائفة عنها وذلك لما يدلّ عليه الإعراض على مزيدٍ من الخلل في الرواية.

---

[٢] من لا يحضره الفقيه: ج١، ص ٢٣٤أحكام السهو/الخبر٤٨.

[٣] الكليني، فروع الكافي: ج٣، ص٣٥٦ ح٣.

ج . معارضتها للأخبار الصحيحة سنداً والمعتبرة دلالةً، وموافقتها لأخبار العامة، لأنّ الأخبار التي تمسّك بها الصدوق آحاد مروية بطرق العامة لا تناهض المرويات المتواترة النافية للسهو والنسيان، لأنّ الخبر الواحد لا يقاوم المتواتر والمقطوع بصحته.

فإذا كانت من أخبار الآحاد وموافقة لأخبار العامة كيف يجوز الأخذ بها، وترك ما عملت به الطائفة الإمامية، مع تأكيد النصوص عنهم بطرح الأخبار الموافقة للعامة عند التعارض لأنّ الرشد في خلافهم.

ثانياً: لو كانت المصلحة في سهوه هي أنْ لا يعيِّر المؤمنُ أخاه المؤمن فلما لا تسوّغ هذه المصلحة جَعْل النبي أعرجاً أو أعوراً أو أحولاً لئلا يعيّر المسلم من ذوي الآفات والعاهات والمناقص المنفّرة؛ مضافاً إلى أنّ السهو في النبي ليس من مقتضيات القبح والنقص كالكذب حتى تسوّغه الموانع المتداركة لقبحه ونقصه من ضرورة أو ضرر، بل هو من المناقص الذاتية والعلل التامة للقبح والمنقصة في رتبة النبي تماماً كالظلم فلا يمنع قبحه مانع ولا يتدارك نقصه مصلحة.

ثالثاً: وأما إسهاؤه ﷺ حتى لا يُغالي فيه فمردود، لأنّ المقام الربوبي منزّه عن الحوادث والعوارض الجسمانية، وقد كان النبي كسائر أفراد البشر، يعرض له ما يعرض لغيره من الحوادث فيأكل ويشرب ويتزوج ويمرض الخ... فلدفع شبهة الغلوّ طُرُقٌ أخرى غير التي ذكرها الصدوق لا يلزم منها أي محذور.

رابعاً: وأما مسألة أنه سبحانه أسهاه ليفقّه الناس ويُعلّمهم فغير صحيح على الإطلاق، لأنّ بيان حكم السهو غير محتاج إلى وقوع النبي في السهو، حيث من الممكن أن يعلّم النبيُّ الآخرين أحكامَ السهو من دون أنْ يُبتلى نفسه بالسهو.

خامساً: إنّ روايات سهوه ﷺ متضاربة في مضامينها، فتارةً يروون أن الصلاة كانت عصراً، وأخرى كانت ظهراً، وتارةً يقولون إنّ النبي دخل الحجرة ثم خرج ليكمل الصلاة إلى ما هنالك من اضطراب عجيب في مضامين تلك المرويات، مما يسقطها عن الحجية والاعتبار.

سادساً: من المعروف بالأخبار الكثيرة التي فاقت حدّ الاستفاضة أنّ النبي تنام عينه، ولا ينام قلبه، حتى أن البخاري عقد له باباً في صحيحه في كتاب بدء الخلق، وروى فيه ثلاثة

أحاديث، وفي أحدها: «وكذلك الأنبياء تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم»[1] ، فإذا كان قلبه لا ينام حال النوم، فهل يُعقل أنْ ينام قلبه حال اليقظة؟!.

سابعاً: إنّ وقوع السهو من الأنبياء في العبادة، منافٍ لحكمة البعثة، فإنّ الحكمة فيها إرشاد الخلق وتقريبهم إلى ما هو الأحب إليه تعالى والأصلح لهم، ومن المعلوم أن الإقبال على عبادة الله تعالى أحب الأمور إلى الله تعالى وأصلحها للعبد، والسهو منافٍ للإقبال، فإذا لم يُقبل النبي على عبادة ربه وصدر منه السهو كانت الأمة أولى بذلك وأحق بالمساحة في العبادة، وهذا من أكبر المنافيات لمنصب الدعوة إلى الله تعالى والقرب منه.

ثامناً: أنه تعالى قال: ﴿**فويلٌ للمصلّين، الّذين هم عن صلاتهم ساهون**﴾ [الماعون:٥.٦] حيث جعل السهو صفة نقص، ودخيلاً في استحقاق الويل، بلا فرق بين ما يوجب ترك أصل الصلاة أو أجزائها لأنهما معاً ناشئان من السهو عنها، فكيف يكون النبي من الساهين، بل لو سها كان أولى الناس بالويل.

- هذا وقد وجّه بعضهم كلام الصدوق بأنّ:

«تجويز النسيان عليه ﷺ في الركعتين، وأنه تعالى أنامه عن الصلاة حتى خرج وقتها، كل ذلك إشارة إلى أنه سبحانه أمره بذلك، أو يكون ذلك من خصائصه من باب تبديل الواقع عليه وعمله بالواقع المتبدل في حقه...»[1] .

يجاب عنه:

إنّ كون هذا من باب الأمر الإلهي، أو من مختصاته ﷺ أمرٌ لا يمكن قبوله وذلك لاستدعائه التنفير وعدم الوثوق، وهذا عام يشمل كل حالاته وأفعاله، فإنّ الله سبحانه لا يأمر نبيه بشيء يستدعي جعله سخريةً للناس مما يستتبع توهينه وعدم الاعتماد على شيء من أقواله وأفعاله، هذا مضافاً إلى أن النسيان والغفلة عن الصلاة من أظهر مصاديق الرجس المرفوع عنه ﷺ، بنصّ آية التطهير، وإذهاب الرجس عن النبي يشمل كل حالاته سواء قبل التبليغ أم معه أم بعده، فلا يمكن ردّ النص القرآني فيما لو تعارض مع النص الظني كما في الخبر المتقدم.

---

[1] صحيح البخاري/ج٤، ص٥٢٥ الرقم٣٥٦٩ ورقم٣٥٧٠.

[1] عبد الحسين النجفي اللاري، المعارف السلمانية:ص٥٦.



(ج)

العصمة عن الخطأ في الرأي

الخطأ تارةً يكون عن سهو ونسيان، وأخرى عن جهل، لأنّ الخطأ عبارة عن عدم تشخيص الحق أو الواقع في أغلب الأحيان، إذ قد يصيب المخطىء الواقع من دون أن يقصده، ولكنه في حالات نادرة جداً، والخطأ رديف الجهل والنسيان، إذ ربما يجتمع مع الجهل تارةً، ومع النسيان تارةً أخرى مثاله: ما لو أنّ المعصوم حكم على شخص بحكمٍ، مع أنّ هناك شخصاً آخر هو المراد بالحكم، فهنا قد نسي وسها إنْ عرفه، ثم توهّم غيره، فاجتمع الجهل والنسيان معاً.

وقد جهل لو لم يسبق بأي علمٍ أو معرفة بالمحكوم واقعاً، ففي هاتين الصورتين أخطأ المعصوم، ولكنه في الأولى عن سهو ونسيان وفي الثانية عن جهل وعدم علم، أما السهو فهو ملازم للخطأ دون العكس.

والخطأ بشتّى صوره، يقبَحُ صدوره من الأنبياء والأوصياء، ولا يُتَصَوّر صدوره ممن ذاب في العبودية، وكان مرآةَ الحق جلّ وعلا يعكس عنها صفات الجمال والكمال والعظمة والبهاء، ولو لم يسدّدوا عن الخطأ لدلّ ذلك، إما على عدم القابلية وإما على عدم الجود الإلهي، وكلاهما منفيان لأنّ القابلية متوفرة باعتبارهم صفوة الخلق، ولأنّ فيضه تام، والبخل به قبيح يتنزّه عنه المولى عزّ وجلّ.

والمراد من العصمة عن الخطأ في الرأي هو في مجال تشخيص الموضوعات الصرفة، لا الأحكام الشرعية التبليغية إذ يجب أن يكون معصوماً فيها حتى لا يقلب الحلال إلى حرام وبالعكس، ولا الموضوعات التي يترتب عليها حكم كلي لأنّ جهل الأنبياء والأوصياء بها يُعدّ نقصاً في رتبته وحطاً من كرامته ومنزلته، إضافةً إلى أنّ العلم بالموضوعات المترتّب عليها حكم كلي دخل ضمن العلم بالأحكام الشرعية التي لا يجوز عقلاً ونقلاً أن يُسأل عن حكم منها ولم يكن عالماً به أو حاضراً لديه وإلاّ لم يكن الحجة على العباد، بل ولبطلت نبوته أو إمامته، إذ لا يراد من النبوة أو الإمامة سوى تبيين الأحكام وتسيير العباد إلى طاعة الرحمان.

والاستدلال على عصمتهم عن الخطأ يتوقف على إثبات أمرين:

الأول: عصمتهم عن الذنوب والسهو والنسيان.

الثاني: إحاطة علمهم بالأشياء وإقدارهم عليها بإذن الله تعالى.

أما الأول: فقد أثبتناه سابقاً .

وأما الثاني: فقد وقع جدالٌ في شمولية وإحاطة علوم الأنبياء والأولياء عليهم السَّلام هل هي إحاطة كلية أو جزئية وفي حدود معينة يطلعهم سبحانه على بعض عوالم غيبه؟.

وعدم وقوع الأنبياء في الخطأ، يلازم العلم بالمغيّبات، ولا إشكال أنه سبحانه لا يظهره على أحدٍ إلاّ من ارتضى من رسول.

وعلم الأنبياء بالغيب لا يخرج عن أحد احتمالات ثلاثة:

(**الأوّل**) علمهم بالغيب حضوري شهودي يعبّر عنه بـ «العلم اللدني».

(**الثاني**): علمهم بذلك جزئي بمقدار ما يطلعهم عليه الباري.

(**الثالث**): علمهم بذلك إرادي أو إنشائي بمعنى لو شاءوا لعلموا.

أما الثاني فهو القدر المتيقن من علوم الأنبياء والأوصياء والصدّيقين الموحى إليهم من عند علاّم الغيوب، والروايات المتواترة دالّة عليه، وهذا لا خلاف فيه أصلاً، وإنما الكلام في الزائد عن هذا المقدار أي الخلاف في الحضوري والإرادي " الأول والثالث ".

والثالث باطل وذلك لأمور:

أولاً: لأنّ جُلّ أسانيد المرويات المستَدَل بها على عدم فعلية علمهم "أي مقابل حضوريته" هي مجاهيل وضعاف؛ مع معارضتها للروايات الصحيحة والمعتبرة الدالّة على فعلية علمهم وحضوريته لديهم عليهم السلام [1].

ثانياً: إن هذه المرويات المذكورة من كلماتهم المتشابهة التي لا بدّ من الرجوع لمعرفتها إلى المحكمات من الكتاب والسُنّة وحكم العقل تماماً كالمتشابهات القرآنية التي يجب الرجوع فيها إلى المحكم، فقد ورد عن مولانا الإمام الرضا عليه السلام قال:

«إنّ من أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن، ومحكماً كمحكم القرآن فردوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا» [1].

والآيات والروايات الأخرى تثبت حضورية علمهم عليهم السَّلام، إضافةً إلى حكم العقل بذلك، مع قبول تلك الروايات المقيِّدة لعلمهم بالإرادة إلى التأويل بما يتناسب مع الأدلة الأخرى المثبتة لحضورية علمهم، وبما يليق بشأنهم وعلوّ مقامهم.

ثالثاً: إنّ العلم الإرادي . الّذي صرّحت به تلك المرويات . المقيّد بالمشيئة من معاني العلم المجازية لا الحقيقية، لتبادر غيره وصحة السلب عنه، فيخرج عن فردية العلم المطلق القابل لتقييد إطلاقه كما توهمه بعض.

رابعاً: صراحة المطلقات المثبتة لعلمهم في الإطلاق والعموم والفعلية على وجه تأبى عن التبعيض وعن التقييد بالمشيئة كما لا يخفى على من راجع تلك النصوص [2] النقية القطعية ودلالتها الصريحة الجلية، ولا ينكرها إلاّ كل مكابر، أعمت العصبية عينيه.

---

[1] لقد أثبتنا ذلك تدقيقاً وتحقيقاً في كتابنا: "شبهة إلقاء المعصوم عليه السلام نفسه في التهلكة ودحضها"/جزءان؛ فلتراجِعْ.

[1] الصّدوق، عيون أخبار الإمام الرضا عليه السلام: ج١، ص٢٩٠ الباب الثامن والعشرون. ووسائل الشيعة: ج١٨، ص٨٢ ح٢٢. والإحتجاج للطبرسي: ج٢، ص١٩٢.

خامساً: لو لم يكن علمهم حاضراً لجاز أن يوجد من هو أعلم منهم بالأمر الذي يقع أو يُسألون عنه، ولا يجوز أن يكون أحد أعلم من الإمام أو النبي في وقته في شيء من الأشياء.

وأما استلزام عدم الحضوري وجود الأعلم فأمر بديهي، وذلك لأنّ جزئيات الموضوعات الخارجية لا بُدّ وأنْ يكون هناك من يعرفها كبنوة زيد لعمرو، أو زنا خالد بهند، فلو سُئل المعصوم عنها، وكان غيرَ عالمٍ بها واتفق وجود العالم بها، فقد وجد حينئذٍ في الناس الأعلم من المعصوم ولو في الموضوعات الخارجية[٣].

سادساً: جهلهم يستلزم السهو والنسيان وغيرهما أحياناً وذلك لو أننا قلنا بأنهم لا يعلمون بالموضوعات الصرفة، لجاز عليهم السهو والنسيان، بل لوقع منها قطعاً، ولجاز عليهم أيضاً حرمان المستحق وإعطاء من لا يستحق، بل لكثر عنهم الخطأ في الشؤون الخارجية، وتفويت الواقع أحياناً، لأنّ هذه شؤون لازمة للجهل لا محالة ولا ينفك عنها البشر، وأي منقصة أكبر من ذلك للمعصوم، وهو المنزّه عن النقائص.

سابعاً: جهلهم يستلزم الحاجة للناس، بمعنى أننا لو قلنا أنّ علمهم إرادي، استلزم ذلك كون علمهم غير حاضر مما يستدعي احتياجهم إلى العالم من الناس فيما لو لم يعلمهم الله سبحانه إذا أرادوا العلم، وحتى قبل إرادتهم العلم، يكون بعض الناس أعلم منهم في الموضوعات التي يجهلونها، فبذا يكون المعصوم قد احتاج إلى غيره في حين أنّ الغير محتاج إليه.

ثامناً: إنّ قضية العبد الصّالح الخضر عليه السلام مع النبيّ موسى عليه السلام تشهد على بطلان الاحتمال الثالث، وإلاّ لما تكلّف نبيُّ الله موضى عليه السلام عناء السؤال من العبد الصّالح الخضر عن حقيقة ما يفعل، خصوصاً أنه تراءى له فساد فعل الوليّ الخضر عليه السلام، أي لو كان علمهم إرادياً لما احتاج موسى عليه السلام أن يسأل الخضر عليه السلام، فلِمَ لم يطلب من الله تعالى ـ ما دام علمه إرادياً ـ أنْ يعلّمه من دون تجشم السؤال من الخضر عليه السلام.

---

[٢] بحار الأنوار: ج٢٦، ص١٠٩.

[٣] محمّد حسين المظفر، علم الإمام عليه السلام: ص٥٩؛ بتصرُّفٍ في ألفاظه.

فإذا ظهر بطلان الثالث، ثبت صحة الإحتمال الأول أي حضورية علومهم وفعليتها لما ذكرنا آنفاً، وثمة أدلّة أخرى تُطْلَب من مظانها [1].

إعتراض:

قد يقال: إنّ ثمة آيات ظاهرها نفي علم الغيب عن الأنبياء فتكون موافقة لروايات العلم الإشائي، من هذه الآيات:

قوله تعالى:﴿**وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلاّ هو** ﴾ [الأنعام:٦٠].

﴿**يوم يجمع الله الرّسل فيقول ماذا أُجبتم قالوا لا علم لنا إنّك أنت علاّم الغيوب**﴾ [المائدة:١١٠].

﴿**قل لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلاّ الله**﴾ [النمل:٦٦].

﴿**ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير**﴾ [الأعراف:١٨٩].

﴿**وممن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذّبهم مرّتين ثمّ يُرَدُّون إلى عذاب عظيم**﴾ [التوبة:١٠١].

﴿**وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان**﴾ [الشورى:٥٣].

﴿**ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب**﴾ [هود:٣٢].

إلى ما هنالك من آيات من هذا القبيل تنفي علمَ الغيبِ عن الأنبياء عليهم السلام فتكون موافقة للروايات التي تنفي كونهم عليهم السَّلام عالمين بالغيب، أو أنهم إذا أرادوا أن يعلموا علموا على أقل تقدير.

والجواب:

إنّ الآيات والروايات النافية عنهم عليهم السَّلام علم الغيب، يراد منها أنهم لا يعلمون الغيب من ذواتهم ومن دون استعانة بالله تعالى وهذا مستحيل وغير ممكنٍ، وهو حق لا أحد ينكره، وأما لو قيل إنهم يعلمون بعلم مستفاد من الله تعالى فأي إشكال فيه، إذ لا يكون ضرباً من المستحيل حتى يرفضه الرافضون.

---

[1] لاحِظْ كتابنا: "شبهة إلقاء المعصوم عليه السلام نفسه في التهلكة ودحضها".

إضـافةً إلى أن الآيـات والروايـات النافيـة لعلـم الغيـب عـنهم يوجـد في مقابلهـا آيـات وروايات تُثبت علم الغيب لهم، فمقتضى الجمع الصناعي بين هذه الآيات والأخبار، أنْ تؤوَّل تلك التي تنفي الغيب عنهم بما يتناسب مع الآيات والأخبار المثبتة لعلم الغيب لهم عليهم السَّلام.

ومن الآيات المثبتة قوله تعالى:

﴿**عـالم الغيـب فـلا يُظْهِـر علـى غيبـه أحـداً إلاّ مـن ارتضـى مـن رسـول**﴾ [الجن:٢٧-٢٨].

﴿**وعلّم آدم الاسماء كلّها**﴾ [البقرة:٣٢].

﴿**وما يعلم تأويله إلاّ الله والرّاسخون في العلم**﴾ [آل عمران:٨].

﴿**وأنبّئكم بما تأكلون وما تدّخرون في بيوتكم**﴾ [آل عمران:٥٠].

﴿**وما ينطق عن الهوى، إنْ هو إلاّ وحيٌ يوحى، علَّمَه شديد القوى**﴾ [النجم:٤-٦].

﴿**وما تشاءون إلاّ أنْ يشاء الله**﴾ [الإنسان:٣١].

﴿**وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكنّ الله يجتبي من رسله من يشاء**﴾ [آل عمران:١٧٩].

﴿**إنّمـا يريـد الله ليُـذْهِبَ عـنكم الـرّجس أهـل البيـت ويطهّـركم تطهيـراً**﴾ [الأحزاب:٣٤].

﴿**إنّ الله اصـطفى آدم ونوحـاً وآل إبـراهيم وآل عمـران علـى العـالمين**﴾ [آل عمران:٣٤].

نظراً إلى أنّ عموم إذهاب الرجس والتطهير والاصطفاء من جميع المناقص الظاهرية والباطنية وشوائب الكدر وظلمات الجهل والسهو دالّ على كلٍّ من المطلوبَّين من عموم علمهم وفعليته.

والخلاصة: لا بُدّ من الاعتقاد بعصمة الأنبياء والأوصياء والصدّيقين عليهم السلام في مجالات الرأي الشخصي باعتبار كونهم قادةَ وحججَ وروابطَ الفيض الإلهي وإلاّ لارتفعت وثاقتهم في كل ما يقولون وهو خلاف الغرض من بعثَتهم، علاوةً على أن العرف ينظر إلى القادة الروحيين أنهم حكماءٌ ومسددون، وأنّ كل ما يصدر منهم من آراء تعبّر عن الحق والصواب

والحجة الدامغة، فإذا كان هذا حالهم مع القادة العاديين فكيف يكون الحال مع أُناسٍ جعلهم الله سبحانه حججه وسفراءَه إلى خلقه، فهل يتصور أحدٌ أنْ يبخل عزّ شأنه فلا يفيض عليهم من علوم الغيب بحيث يجعلهم غاية في الكمال العلمي والرقي الروحي؟ كلا ثمَّ كلا.

فبذا يُعْرَف أنهم معصومون عن كل ما يخالف المروءة والشهامة، وما صدر منهم من تركهم للأولى فلا يستدعي تنفيراً عنهم، وإنما يُحمل على نوع من المصلحة، اقتضى الظرف والحال أن يتركوا الأولى تقديماً للمصلحة النوعية على المصلحة الشخصية.

قال المفيد رحمه الله:

والأنبياء والأئمة عليهم السَّلام من بعدهم معصومون في حال نبوّتهم وإمامتهم من الكبائر كلها والصغائر، والعقل يجوّز عليهم ترك مندوب إليه على غير التعمّد للتقصير والعصيان، ولا يجوز عليهم ترك مفترض " أي واجب " إلاّ أن نبينا صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السَّلام من بعده كانوا سالمين عن ترك المندوب والمفترض، قبل حال إمامتهم وبعدها»[1] .

وقال في موضع آخر:

«إنّ الرسول والأئمة عليهم السَّلام من ذريته كانوا حججاً لله تعالى منذ أكمل عقولهم إلى أنْ قبضهم، ولم يكن لهم قبل أحوال التكليف أحوال نقصٍ وجهل، فإنهم يجرون مجرى عيسى ويحيى عليهما السلام في حصول الكمال لهم مع صغر السّنّ وقبل بلوغ الحلم، وهذا أمر تجوّزه العقول ولا تنكره، وليس إلى تكذيب الأخبار سبيل، والوجه أنْ نقطع على كمالهم عليهم السَّلام في العلم والعصمة...»[1] .

وفي الختام أقول:

من المعهود تاريخياً أنّ الأنبياء والأوصياء لم يُعهد منهم أنهم ارتكبوا ما يخلّ بمروءتهم وشهامتهم، بل لم يُعْهد هذا من الكاملين، على غير هدى الشريعة، فكيف بالأنبياء والأوصياء الذين أفنوا أعمارهم بطاعة الله والقرب منه؟! فإن العقل لا يتصور صدور المنفّرات، وما يخلّ بالمروءات منهم، خاصة وأن ذلك ليس من طبعهم من دون حاجة إلى

---

[1] المفيد، تصحيح الإعتقاد:ص١٢٩.

[1] تصحيح الإعتقاد:ص١٣٠.

لطف خاص يمنعهم من ذلك، لأنّ الإخلال بالمروءات نقص يتنَزّه الحكيم عنه، فكيف بالأنبياء والأوصياء الذين هم سادة الحكماء وقادتهم.



الباب الثالث عشر

عقيدتنا في صفات النبي

قال المصنّف رحمه الله:

ونعتقد أن النبي كما يجب أن يكون معصوماً، يجب أن يكون متصفاً بأكمل الصفات الخلقية والعقلية وأفضلها، من نحو الشجاعة والسياسة والتدبير والصبر والفطنة والذكاء حتى لا يدانيه بشر سواه فيها، لأنه لولا ذلك لما صحّ أن يكون له الرئاسة العامة على جميع الخلق ولا قوة إدارة العالم كله.

كما يجب أن يكون طاهر المولد، أميناً صادقاً، منزّهاً عن الرذائل قبل بعثته أيضاً، لكي تطمئن إليه القلوب وتركن إليه النفوس، بل لكي يستحق هذا المقام الإلهي العظيم.

❖ ❖ ❖

- أشار المصنف رحمه الله في هذا الباب إلى عدّة نقاط:

الأولى: وجوب تحلّي النبي بأكمل الصفات الخُلُقية والعقلية.

الثانية: كونه رئيساً للعالم ووليّاً عليه بإذن الله تعالى.

الثالثة: كونه خالياً من المعايب النسبيّة.

النقطة الأولى:

مما لا ريب فيه أنّ مطلق نبيٍّ لا بُدّ أن يتصف بأفضل الصفات الروحية والنفسية والعقلية وإلاّ نفرت منه القلوب، واشمأزت من عمله النفوس، لأنّ طبيعة البشر تميلُ بفطرتها إلى العظماء الكاملين، وتحنو دائماً للاقتباس منها، وهذه الفطرة موجودة عند كل الناس حتّى عُبّاد الأصنام؛ وحيث إن وظيفة الأنبياء عليهم السّلام هدايةُ البشرية، والأخذ بيدها إلى السعادة في الدارين لا بُدّ لهؤلاء القادة أن يكونوا أكمل البشر في كل شيء وإلاّ احتاجوا إلى غيرهم من سائر أفراد جنسهم ليكمّلوهم ويهدوهم، والمكمّل للغير يشترط فيه العصمة وإلاّ احتاج أيضاً إلى من يكمّله ويهديه، وهكذا فيدور أو يتسلسل وكلاهما باطل بالضرورة مضافاً إلى أنّ الأنبياء لو احتاجوا إلى غيرهم في تهذيب الذات لصاروا بذلك مفضولين وتابعين لا فاضلين ومتبوعين، وهذا قبيح لا يصدر من الحكيم العظيم.

بعبارة أخرى: إنَّ الدليل على كون النبي أفضل أهل زمانه؛ أنّه لو لم يكن كذلك لكان: إما مساوياً، وإما مفضولاً، وكلاهما باطل.

أما بطلان الأول: فلأجل امتناع الترجيح من غير مرجّح.

وأمّا بطلان الثاني: فلأجل قبح تقديم المفضول الناقص على الفاضل الكامل عقلاً وسمعاً.

أمّا عقلاً: فظاهر كما قدّمنا.

وأمّا سمعاً: فلأنه تعالى قال: ﴿**أفمَن يهدي إلى الحقّ أحقُّ أن يُتَّبَع أمّن لا يهدي إلا أن يُهدى فما لكم كيف تحكمون**﴾ [يونس:٣٦].

والواضح أن هذا الاستفهام تقريريٌ يدلّ على قبح تقديم المفضول على الفاضل.

وأيضاً قال تعالى: ﴿**هل يستوي الّذين يعلمون والّذين لا يعلمون**﴾ [الزمر:١٠].

قال السيّوري ﷺ:

"يجب اتصاف النبي بجميع الكمالات والفضائل، ويجب أنْ يكون في ذلك أفضل وأكمل من كل أحد من أهل زمانه، لأنه يقبح من الحكيم الخبير أنْ يقدّم المفضول المحتاج إلى التكميل على الفاضل المكمّل عقلاً وسمعاً.

أمّا عقلاً فظاهر إذ يقبح في الشاهد "يعني العقل" أنْ يجعل مبتدئاً في الفقه مقدّماً على ابن عبّاس وغيره من الفقهاء، ويجعل مبتدئاً في المنطق مقدّماً على أرسطو، أو مبتدئاً في النحو مقدّماً على سيبويه والخليل، وكذا في كل فنٍ من الفنون.

وأمّا سمعاً فما أشار إليه سبحانه بقوله تعالى: ﴿**أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لا يهدي إِلاَّ أَن يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ**﴾ [يونس:٣٦]"[١].

وقال الخواجة نصير الدين الطوسي ﷺ:

"يجب أن يتّصف النبي بكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو وكلّ ما ينفّر عنه من دناءة الآباء وعهر الأمهات والفظاظة والأُبنة "العيب" وشبهها، والأكل على الطريق وشبهه"[٢].

... وقد استدلّ المظفر ﷺ على تنْزيه الأنبياء عن المعايب الجسدية والنفسية بدليلين مختصرين:

الأول: التنفير الدالّ على أنّ هذه الأمور مما توجب تنفير الناس عنهم، ومعه لا يحصل الانقياد التامّ وهو نقض للغرض الذي من أجله بعث الله سبحانه الأنبياء والأوصياء عليهم السَّلام.

وهذا الدليل اعتمده أكثر المتكلمين لذا قال المحقق اللاهيجي:

---

[١] المقداد السيوري، شرح باب الحادي عشر:ص٥٨.

[١] الحلي، كشف المراد:ص٣٧٦.

«نزاهة النبي عن الصفات المنقِّصة والأخلاق الرذيلة والعيوب والأمراض المنفّرة، معتبرة لكون ذلك داعياً إلى قبول أوامره ونواهيه، والانقياد له والتأسي به فيكون أقرب إلى الغرض المقصود من البعثة، فيكون لطفاً لا محالة واجباً لا يجوز على الله تركه» (٣) .

وهذا الدليل اعتمده السيد المرتضى ﷺ في تنْزيه الأنبياء وإثبات عصمتهم قبل النبوة وبعدها من الصغائر والكبائر وتبعه الآخرون.

وحيث إن الدليل عام لا يختص بالعصمة عن الذنوب، استدلّوا به على نزاهة الأنبياء من المنفّرات ولو لم تكن من الذنوب كالعيوب والأمراض المنفّرة ودناءة الآباء وعهر الأمهات والفظاظة والاشتغال بالصنايع الموهنة والمبتذلة وغير ذلك والمصنّف لم يتعرّض إلى المنفِّرات الجسدية أو الخَلقيّة، وإنما اقتصر على المرتكزات النفسية والعقلية التي لا بُدّ أن يتصف بها مطلق نبي، وكان عليه أنْ يذكر تنزه النبي عن الأمراض المنفّرة والعيوب الخَلْقيّة، وكل ما ينفّر عنه، وبدليل التنفير ننفي ما روي عن النبي أيوب عليه السلام من أنه أصيب بجسده حتى أصابته القُرَحْ واختلفت الدواب فيه حتى قذفوه على كناسة لبني إسرائيل، فإن كلَّ ذلك غير صحيح "والله أعلم" لأن أغلب هذه الروايات ضعاف الأسانيد وموافقة لأخبار العامة ولما ورد في التوراة أخبار الملوك الإصحاح الثاني: ص ٧٩٥:

«فخرج الشيطان من حضرة الرب وضرب أيوب بقرح رديء من باطن قدمه إلى هامته» لذا استنكرها السيد المرتضى في كتابه "تنْزيه الأنبياء"/ص٦٠ فلاحِظْ.

فالصحيح أن النبي أيوب ابتلي بأسقام موجعة جداً ولم يُبتل بقيحٍ أو نتن ريح وما شابه ذلك.

وهذا مضافاً إلى أنَّ المصنّف قدّس سره خلط الأمانة والصدق "وهما صفتان نفسيتان" مع طهارة المولد "وهي صفة خَلقية"، فالأولى أن لا يخلط بينهما لعدم وجود ربط أو ملازمة بين الصدق أو الأمانة وطهارة المولد. هذا مضافاً إلى أنّ ذكر الأمانة والصدق لا يناسب المقام، لأنّ عدم الأمانة خيانة وعدم الصدق كذب، وهما من المعاصي التي قد فرغنا عن

---

(٢) بداية المعارف الإلهية: ج١، ص٢٧١.

عصمتهم فيها، فلا وجه لتكرارهما هنا عند ذكر اتّصافهم بالكمالات وتنزههم عن المنقصات الخَلقية والخُلقية.

الثاني: إنّ مقام السفارة الإلهية لا يمكن أنْ تناله أيدي الناس، لأنّ تعيينه بيد الله تعالى علاّم الغيوب، المطّلع على سرائر القلوب، فلا يناله إلاّ المقرّبون المخلصون المعصومون، وكل هذه الصفات من التقرب والإخلاص والعصمة أمور خفية لا يعلمها إلاّ هو؛ لأنّ مقام السفارة يستدعي أنْ يكون صاحبها منزّهاً طاهراً من كل رجس وإلاّ كيف يأمر بالطهارة والعفة مَنْ كان رجساً نجساً ومشيناً؟!.

النقطة الثانية: ولايتهم العامة على العالَم بأسره:

لا شك أنّ للأنبياء والأولياء الكاملين عليهم السَّلام الولاية والسلطنة التشريعية، والرئاسة العامة في كل الأمور على جميع الخلق بدون استثناء وإلاّ لاختلّ نظام العالم إنْ لم يكن له راعٍ يحفظ مصالح الناس ويدير شؤونهم وأحوالهم، والاعتناء بهم وبمصالحهم وهذا لا يتم إلاّ عبر إجراء أحكام وقوانين شاملة وواقية لاحتياجاتهم، ليس فيها أي نقصٍ أو زيادة، بل هي معتدلة على مراسيم الفطرة التي خلق الناس عليها، وهذه منحصرة بمن بيده الاطّلاع على السرائر والضمائر، حيث أجرى هذه الأحكام طبقاً لموازين الفطرة الإلهية، ولا تكون هذه الأحكام منجزة بحقهم ما لم تصل إلى مرحلة الفعلية والبلاغ، فلا بدّ من واسطة عبرها يتم إيصال الأحكام لأنه لا تصل إلى كل فرد فردٍ من دون واسطة فيضٍ لعدم توفر القابليات عند بني البشر حتى يتلقوا الأحكام مباشرة من الله تعالى، لذا اقتضت الحكمة وجود وسيط إليه أو سفير رباني يكون نافذة اللطف الإلهي عليهم فيخبرهم ما يتوجب عليهم من أحكام وسُنن، والعقل يفرض حينئذ وجوب إطاعته وحرمة معصيته، ولا تنحصر طاعتهم ببيان الأحكام بل تتعدى إلى أوامرهم الشخصية التي ترجع إلى جهات أشخاصهم كوجوب إطاعة الولد لأبيه، بل إنّ إطاعة الأنبياء والأوصياء عليهم السَّلام أوجب من إطاعة الأب، وذلك لأنّ إطاعة الأب ليست بواجبة في جميع الأمور إلاّ في الجملة، إذ ربما يأمر الأب ولده بالمعصية، وعلى تفصيل في المباحات، وهذا بخلاف الأنبياء حيث طاعتهم مطلقة لأنهم لا يأمرون إلاّ بما فيه سعادة الإنسان في الدارين، بل هم بالعباد أرأف من الأم الحنون على ولدها، قال تعالى: ﴿ **لقد جاءكم رسولٌ من أنفسكم عزيزٌ عليه ما عنتُّم حريصٌ عليكم**

بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾" التوبة/١٢٨ " والمناط الذي من أجله وجبت طاعة الأب هي مبادلته الإحسان لإحسانه على الولد لخروجه من صلبه وبالحفاظ عليه والسهر على مصالحه، فإن هذا المناط يقتضي أنْ يجري بعينه وبطريق الأولوية إلى مقام النبوة والإمامة باعتبار كون الحق بهما أعظم بمراتب، لأنّ الأب أوجب الحياة الجسدية، والأولياء عليهم السَّلام أوجبوا الحياة الأبدية، ورد عن النبي ﷺ قال: «أنا وعلي أبوا هذه الأمة» فكل من ربّى شخصاً على مجموعة مفاهيم وعلوم فقد ولده بالولادة النفسية والروحية.

فمن هنا يجب أن تكون لهم الولاية والسلطنة على الأشياء، سواء أكانت تشريعية أم تكوينية لقوة أرواحهم وقربهم من المبدأ الفيّاض.

وسيأتي مزيد كلام في ولايتهم التكوينية في باب وجوب طاعة الأئمة عليهم السَّلام.

النقطة الثالثة:

يجب أنْ يكون الأولياء عليهم السَّلام طاهري الولادة، بمعنى أنْ لا يكونوا أولاد زنا وإلاّ لنفّر ذلك من قبول الدعوة وهو خلاف الغرض كما قلنا مراراً وتكراراً؛ مضافاً إلى ما يحمله كل وليدٍ من صفاتٍ وراثية لها تأثير كبير - على نحو جزء العلة أي المقتضي - في تكوين الشخصية الإنسانية وما تحمله من خِصال ومزايا.

ويُستدل على طهارة آباء الأنبياء والأوصياء عليهم السَّلام بوجوه:

الوجه الأول:

قوله تعالى: ﴿**الّذي يراك حين تقوم، وتقلّبك في السّاجدين**﴾ [الشعراء:٢١٩-٢٢٠].

تقرّر الآية أن الله سبحانه كان يرى نطفة النبيّ الأكرم ﷺ النورانية عندما كانت تتقلّب في أصلاب أجداده الطاهرين عليهم السلام، كما أنه ﷺ تحت رعاية الله تعالى عندما كان يقوم بالعبادة في مكة والمدينة. وفي الآية تقديم وتأخير لوجود الواو التي لا تفيد الترتيب بنظر النحويين.

قال الطبرسي رحمه الله: ﴿**وتقلّبك في السّاجدين**﴾ معناه؛ تقلّبك في الموحدين من نبي إلى نبي حتى أخرجك نبيناً عن ابن عبّاس في رواية عطا وعكرمة وهو المروي عن الإمامين أبي

جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالا: في أصلاب النبيين، نبي بعد نبي حتى أخرجه من صلب أبيه من نكاح غير سفاح من لدن آدم عليه السلام [١].

قال الطوسي رحمه الله:

﴿**الّذي يراك**﴾ يا محمّد ﴿**وتقلّبك في السّاجدين**﴾ أي أنه أخرجك من نبي إلى نبي حين أخرجك نبيّاً، قيل: معناه يراك حين تصلي وحدك، وحين تصلي في جماعة، وقال قوم من أصحابنا: إنه أراد تقلّبه من آدم إلى أبيه عبد الله في ظهور الموحدين، لم يكن فيهم من يسجد لغير الله» [١].

قال علي بن إبراهيم القمي رحمه الله.

حدثني محمّد بن الوليد عن محمّد بن الفرات عن أبي جعفر عليه السلام: ﴿**الّذي يراك حين تقوم، وتقلّبك في السّاجدين**﴾ أصلاب النبيين [٢].

قال المجلسي رحمه الله؛ تعقيباً على الحديث الآتي "إنّ عبد المطلب كان حجّة..":

إتفقت الإمامية "رضوان الله عليهم" على أنّ والديّ الرسول، وكلّ أجداده إلى آدم عليهم السَّلام كانوا مسلمين، بل كانوا من الصدّيقين: إمّا أنبياء مرسلين، أو أوصياء معصومين، ولعلّ بعضهم لم يظهر الإسلام لتقية أو لمصلحة دينية [٣].

وما روي: أنّ عبد المطلب كان حجةً، وأبو طالب كان وصيّه [٤].

أقول: ما قاله المجلسي رحمه الله هو الصّواب؛ لأنّ مصطلح الحجّة في الأخبار لا يُطلَق إلاّ على المعصوم عليه السلام، فبقرينة أنّ سيدنا أبي طالب كان وصيّه، يفهم منه أنّ سيدنا عبد المطلب كان نبيّاً، وقد فصّلنا ذلك في كتابنا "أبهى المداد في شرح مؤتمر علماء بغداد"؛ فليُراجَعْ.

---

(١) مجمع البيان: ج٧، ص٢٠٧.

(١) الطوسي، التبيان في تفسير القرآن: ج٨، ص٦٨.

(٢) عليّ بن إبراهيم القمي، تفسير القمي: ج٣، ٢٥ وورد بطريقٍ آخر في كنْز الفوائد. ولاحِظْ البحار: ج١٥ ص٣ ح٢.

(٣) بحار الأنوار: ج١٥، ص١١٧.

(٤) بحار الأنوار: ج١٥، ص١١٧. واعتقادات الصدوق: ص١١٠.

قال الصدوق رحمه الله: اعتقادنا في آباء النبي أنهم مسلمون من آدم إلى أبيه عبد الله وأنّ أبا طالب كان مسلماً وأُمه آمنة بنت وهب كانت مسلمة، وقال النبي صلى الله عليه وآله: خرجت من نكاح ولم أخرج من سفاح من لدن آدم.

وقال المفيد رحمه الله: "آباء النبي صلى الله عليه وآله إلى آدم عليه السلام كانوا موحدين على الإيمان بالله حسب ما ذكره أبو جعفر رحمه الله وعليه إجماع عصابة الحق، قال تعالى: ﴿**الّذي يراك حين تقوم** ﴾الآية، يريد به: تنقّله في أصلاب الموحدين.

وقال نبيه صلى الله عليه وآله: «ما زلتُ أتنقّل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام المطهرات حتى أخرجني الله تعالى في عالمكم هذا»، فدلّ على أنّ آباءه كانوا مؤمنين، إذ لو كان فيهم كافر لما استحق الوصف بالطهارة لقول الله تعالى: ﴿**إنّما المشركون نَجَسٌ**﴾ فحكم على الكفّار بالنجاسة، فلمّا قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بطهارة آبائه كلهم ووصفهم بذلك، دلّ على أنهم كانوا مؤمنين [١].

قد يُقال: إنّ كلمة ﴿**السّاجدين**﴾ أعمّ من كون آباء النبي أنبياءً، بمعنى أن اباءَه موحّدون، أو على الأقل لم يكن بعضُهم أنبياءً، فكيف يُدّعى أنهم جميعاً أنبياء؟.

والجواب:

أولاً: صحيح أنّ كلمة ﴿**السّاجدين**﴾ جمع محلّى باللام المفيدة للاستغراق الدالّ على كونهم موحدين وهو أعمّ من كونهم أنبياء إلاّ أنه مخصص بالأخبار الدالّة على أنّ المراد من ﴿**السّاجدين**﴾ أصلاب النبيين الذين تسلسل النور المحمدي في أصلابهم كما ورد في رواية الطبرسي والقمي والطوسي والمجلسي [٢]، وقد روى البحراني في تفسير البرهان عن ابن بابويه بسندٍ معنعن عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: سُئل رسول الله صلى الله عليه وآله أين كنت وآدم في الجنة؟

قال: كنت في صلبه وهبط إلى الأرض وأنا في صلبه، وركبت السفينة في صلب نوح عليه السلام وقذف بي في النار في صلب أبي إبراهيم عليه السلام، لم يلتق أبوان على سفاح قطّ، لم يزل

---

(١) المفيد، تصحيح الإعتقاد:ص١٣٩.

(٢) بحار الأنوار:ج١٥ باب بدء خلق رسول الله صلى الله عليه وآله.

الله ينقلني في الأصلاب الطيبة إلى الأرحام الطاهرة هادياً مهدياً... قال ابن بابويه: ورويتُ هذا الحديث من طرق كثيرة[٣].

وروى نفس الحديث بسند آخر عن أبي ذر "رضوان الله تعالى عليه" قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: خُلقت أنا وعلي بن أبي طالب من نور واحد نسبّح الله تعالى عند العرش قبل أنْ يخلق آدم بألفي عام فلما أنْ خلق الله آدم جعل ذلك النور في صلبه، ولقد سكن الجنة ونحن في صلبه...»[١]، وروى العامة عن البزار وابن أبي حاتم من طريقين عن ابن عباس أنه قال في هذه الآية: ﴿**وتقلّبك في السّاجدين**﴾ يعني تقلّبه من صلب نبيٍ إلى صلب نبي حتى أخرجه نبياً[٢].

وعن ابن ظريف عن ابن علوان عن جعفر عن لأبيه قال: قال رسول الله ﷺ: إنّ الله تبارك وتعالى جعل الناس نصفين، فكنت في النصف الخيِّر، ثمّ قسّم النصف الخيِّر ثلاثة، فكنت في ثلث الخيِّر، وما عرق فيَّ عرق سفاح قط، وما عرق فيَّ إلاّ عرق مكاح كنكاح الإسلام حتّى آدم.[٣]

ثانياً: لو لم يكن النبي محمّد ﷺ في صلب نبيٍّ لكان لإبليس سلطة على نطفته النورانية باعتباره ﷺ في صلب غير معصوم لأنّ إبليس لعنه الله يجري في الإنسان كجريان الدم في العروق وهو نوع تسلّط لإبليس على العنصر المادي المحمدي وهو منفي بإذهاب الرجس عن جسده وروحه ولا أحد قائل بالفصل.

مما يؤكد أن آباء النبي كلهم معصومون مطهّرون مسدّدون، ما ورد بالصحيح عن النبي ﷺ قال: نقلني الله من أصلاب الطاهرين إلى أرحام المطهّرات لم يدنسني بدنس الجاهلية.

فقوله «لم يدنسني» تأكيد لما قلنا.

---

[٣] البحراني، تفسير البرهان: ج٣، ص١٩٣.

[١] تفسير البرهان: ج٣، ص١٩٣.

[٢] تفسير ابن كثير: ج٣، ص٣٠٣/سورة الشعراء.

[٣] بحار الأنوار: ج١٦، ص٣٢٠ ح٨.

ثالثاً: يدور الأمر بين أن يكون النبي صلى الله عليه وآله في أصلاب الأنبياء وبين أنْ يكون في أصلاب غيرهم، والله سبحانه لا يعجزه أنْ يجعل نطفة نبيه في أصلاب النبيين، بل إنّ القول بأنه صلى الله عليه وآله كان في أصلاب النبيين أحوط للدين باعتباره مؤيداً ببعض النصوص. بل إن تقلّبه بأصلاب النبيين يكون مقطوعاً به لما ورد من نزوله في صلب آدم، وتقلّبه بغيرهم مشكوك، ولا يُعْدَل عن المقطوع إلى المشكوك، فالأصل عدمه.

الوجه الثاني:

ومما يُستدلّ به على إيمان آبائه عليهم السّلام إلى إبراهيم بقوله تعالى حكاية لقول إبراهيم وإسماعيل: ﴿**واجعلنا مسلمين لك ومن ذرّيتنا أمّة مسلمة لك**﴾ "البقرة:١٢٨].

مع قوله تعالى: ﴿**وجعلها كلمةً باقية في عقبه**﴾ [الزخرف:٢٩].

يراد من الآية الثانية بقاء التوحيد الإلهي في بعض ضريته وذلك للقرينية في الآية الأولى: ﴿**واجعلنا مسلمين لكَ ومن ذرّيتنا**..﴾؛ فقد دلّت هذه الآية على أنّ خليل الرّحمان وابنه إسماعيل طلبا منه تعالى أنْ يبقى التوحيد المقرون بالولاية في بعض ذريته ﴿**ومن ذريتنا**﴾ وهذا ما يؤكّده قوله تعالى في آية الإمامة: ﴿**قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ [البقرة:١٢٥]، وقد دلّت الأخبار الصّحيحة عن أهل البيت عليهم السلام أنّ المراد من الكلمة الباقية هي الإمامة إلى يوم الدين، وهو الحقّ لأنّ التوحيد الحقيقي لا يكون إلاّ بواسطة إمامتهم صلوات الله عليهم.

وأحاديث في تفسير قوله تعالى: ﴿**واجنبني وبنِيَّ أنْ نعبد الأصنام**﴾.

تدلّ على أنّ الله استجاب لإبراهيم عليه السلام دعوته في ولده فلم يعبد بعضٌ من ولده صنماً بعد دعوته، والدليل عليه «من» التبعيضية في قوله: ﴿**ومن ذرّيتي**﴾ أي إن إبراهيم عليه السلام طلب من الله تعالى أنْ يقيم الصلاة بكل حدودها وأحكامها هو وبعضُ ذريته لا كل ذرّيته التي فيها المؤمن والكافر.

الوجه الثالث:

الحكم العقلي القاضي بوجوب تنزّه مطلق نبي عن دناءة الآباء كالكفر أو البدعة أو الفسق، وعهر الأمهات " أي زناهنّ " فيسقط محله من القلوب، والمطلوب خلافه وهو الانقياد للنبي وإقبال النفوس عليه.

الوجه الرابع:

إجماع الطائفة على أنّ آباء النبي كانوا موحّدين، وقد تقدم دعوى الاجماع من مشايخ الطائفة كالمفيد والطوسي والطبرسي والمجلسي وأضرابهم، فالمسألة مورد اتفاق عند القدامى الذين عليهم المعوّل في انعقاد الإجماعات لقربهم من عصر النص مع دلالة بعض الأخبار على المسألة.

ماذا قالت العامَّة عن آباء الأنبياء عليهم السلام؟.

ذهب أكثر الأشاعرة إلى أنه لايشترط في آباء الأنبياء أنْ يكونوا موحّدين، حتى قالوا بكفر والدِيّ النبي صلى الله عليه وآله.

وفسّروا قوله تعالى: ﴿**وتقلّبك في السّاجدين**﴾بأنه صلى الله عليه وآله كان يتصفّح أحوال المجتهدين ليطّلع على أسرارهم لينظر ما يصنعون لحرصه على ما يوجد منهم من الطاعات، فوجدها كبيوت الزنابير لما يسمع منها من دندنتهم بذكر الله، وحملوا ﴿**السّاجدين**﴾ على المصلّين [1] .

ثم استدلوا بأمرين:

(**الأمر الأوّل**): إنّ القرآن الكريم نصّ على كفر آزر والد إبراهيم عليه السلام حيث قال: ﴿**وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلاّ عن موعدة وعدها إيّاه فلمّا تبيّن له أنّه عدوٌّ لله تبرّأ منه إنّ إبراهيم لأوّاهٌ حليم**﴾ [التوبة:١١٤].

وقال أيضاً: ﴿**وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتّخذ أصناماً آلهةً إنّي أراك وقومك في ضلال مبين**﴾ [الأنعام:٧٥].

مفاد الآيتين المباركتين:

أنه ليس للنبي وغيره من المؤمنين أنْ يستغفروا للمشركين بعد علمهم أنّ هؤلاء لا يستحقون الرحمة والمغفرة لإنكارهم وحدانية الباري عزّ وجلّ وهذا بنفسه يستوجب الخلود في النار، وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلاّ من أجل وعد قطعه إبراهيم لأبيه.

والجواب:

(**أوّلاً**): هناك تفسيران «للموعدة»:

---

[1] تفسير الرازي: ج٢٤، ص١٧٣. وتفسير البيضاوي: ج٢، ص١٦٨.

أحدهما: إنّ الموعدة كانت من المستَغْفَرْ له للنبي إبراهيم عليه السلام أنه سيؤمن إنْ استغفر له لذلك، فلما تبيّن له بعد ذلك «أنه عدوّ الله تبرّأ منه».

ثانيهما: إنّ الوعد كان من إبراهيم عليه السلام بالاستغفار ما دام يطمع في الإيمان كما قال: ﴿**إلاّ قول إبراهيم لأبيه لأَستَغفِرَنَّ لك وما أملك لك من الله من شيء**﴾ [الممتحنة:٥].

فاستغفر له على ما يصح ويجوز من شرائط الحكمة، فلمّا تبيّن له أنه عدوّ الله، وآيس من إيمانه تبرّأ منه، فيكون بهذا قد أظهر آزر لإبراهيم الإيمان، وكان إبراهيم قد وعده أنْ يستغفر الله إنْ آمن فلما أظهر الإيمان استغفر له، فأعلمه الله أنّ ما ظهر منه بخلاف ما يبطنه «فتبرأ منه»[١].

فاستغفار إبراهيم له من أجل تظاهره بالإسلام، والأنبياء مأمورون بمجاراة الظاهر والعمل عليه.

(ثانياً): إنّ والد إبراهيم هو «تارخ» باتفاق مؤرخي الشيعة وبعض السنّة[٢] وآزر عمّ إبراهيم عليه السلام لا أبوه على المشهور، وجدّه لأمه على قول بعضهم.

وهناك قرائن عدّة تؤكد كون «تارخ» والد إبراهيم عليه السلام هي:

القرينة الأولى:

لم يرد في كتب التاريخ أنّ أبا إبراهيم هو آزر، بل الثابت أنّ اسم أبيه هو «تارخ» وهذا ما ورد أيضاً في العهدين القديم والجديد، والذين يعتبرون آزر والداً لإبراهيم عليه السلام يستندون إلى تعليلات لا يمكن قبولها، من ذلك أنهم يقولون: إنّ اسم والد إبراهيم هو تارخ ولقبه آزر، وهذا القول لا تسنده الوثائق التاريخية.

أو يقولون: إنّ «آزر» اسم صنم كان أبو إبراهيم يعبده، وهذا القول لا يأتلف مع هذه الآية التي تقول إنّ أباه كان آزر، إلاّ إذا قدّرنا جملة أو كلمة، وهذا أيضاً خلاف الظاهر.

---

[١] الطوسي، التبيان في تفسير القرآن: ج٥، ص٣٠٩.

[٢] وقد وافقنا ابنُ حجرٍ بأنّ آزر لم يكن أباً لإبراهيم عليه السلام، وإنّما كان عمَّه أو جدَّه لأمّه، حسبما جاء ذلك في تاريخ الخميس: ج١، ص٢٣٥.

القرينة الثانية:

وجود فرقٍ بين كلمتي الأب والوالد، حيث إنّ الأولى أعمّ من الثانية، فكلمة «والد» عطي معنى الأبوة المباشرة، ويشهد له قوله تعالى حكايةً عن إبراهيم عليه السلام الذي استغفر لوالده الحقيقي بعد أنْ بلغ من الكبر عتياً ﴿**ربّنا اغفر لي ولوالديَّ وللمؤمنين يوم يقوم الحساب**﴾ [إبراهيم:٤٢] في حين عندما استغفر لآزر كان ذلك في أول عهده وفي شبابه فلو كان آزر أباً لإبراهيم لما استغفر له في أواخر حياته بعد أن هجره أوان شبابه؟ لذا استعمل كلمة «أب» التي تفيد العمومة لا الأبوة المباشرة ويشهد له قوله تعالى حاكياً عن أولاد يعقوب ﴿**قالوا نعبد إلهك وإله آبآئك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلهاً واحداً**﴾.

ففي الآية عبّر عن العمّ بـ «الأب» لأنّ إسماعيل كان عمّاً ليعقوب ابن إسحاق لا أباه؛ فأولاد يعقوب عبَّروا عن عمّهم إسماعيل بأنه أبٌ لأبيهم يعقوب، مع أنه كما عرفت يعتبر عمّاً ليعقوب.

القرينة الثالثة:

إنّ آزر كان مشركاً، والمشرك نجس لقوله تعالى: ﴿**إنّما المشركون نَجَسٌ**﴾ [التوبة:٢٨] وقد أكّدت المرويات أنّ آباءَ النبي محمّد كلّهم موحّدون، منها الحديث الصحيح عنه صلى الله عليه وآله: «نقلني الله من أصلاب الطاهرين إلى أرحام المطهرات لم يدنسني بدنس الجاهلية».

وقد قال الطوسي في التبيان(١): «هذا لا خلاف في صحته». وقد رواه عدّة من المفسرين الشيعة والسنة كالطبرسي في المجمع والنيسابوري في غرائب القرآن، والفخر الرازي في تفسيره، والآلوسي في روح المعاني.

وكذا السيوطي في مسالك الحنفاء كما جاء في هامش بحار الأنوار(٢)، مستدلاً على إيمان والديّ الرسول وأجداده إلى إبراهيم عليه السلام بمقدمتين:

---

(١) تفسير التبيان: ج٤، ص١٧٥.

(٢) بحار الأنوار: ج١٥، ص١١٨، باب أجداد النبي الأطهر صلى الله عليه وآله، ط. مؤسسة الوفاء.

«**الأولى**: إنّ الأحاديث الصحيحة دلّت على أن كل أصلٍ من أصول النبي صلى الله عليه وآله من آدم عليه السلام إلى أبيه عبد الله فهو خير أهل قرنه "أي عصره" وأفضلهم، ولا أحد في قرنه ذلك خير منه ولا أفضل.

الثانية: إنّ الأحاديث والآثار دلّت على أنه لم تخلُ الأرض من عهد نوحٍ عليه السلام أو آدم عليه السلام إلى بعثة النبي صلى الله عليه وآله إلى أنْ تقوم الساعة من أناسٍ على الفطرة يعبدون الله ويوحّدونه ويصلّون له، وبهم تحفظ الأرض ولولاهم لهلكت الأرض ومن عليها، وإذا قرنت بين هاتين المقدمتين نتج أنّ آباء النبي صلى الله عليه وآله لم يكن فيهم مشرك، لأنه ثبت في كل منهم أنهم خير قرنه، فإنْ كان الناس الذين على الفطرة هم آباءهم فهو المدّعى، وإنْ كان غيرهم وهم على الشرك لزم أحد الأمرين:

إمّا أن يكون المشرك خيراً من المسلم وهو باطل بالإجماع، وإمّا أن يكون غيرهم خيراً منهم وهو باطل لمخالفة الأحاديث، فوجب قطعاً أنْ لا يكون فيهم مشرك ليكونوا خير أهل الأرض في كل قرنه» إنتهى.

يتبين من هذا أن التفسير المذكور للآية ﴿**قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَـهَكَ وَإِلَـهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهاً وَاحِداً وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ**﴾ [البقرة:١٣٤] مبني على وجود قرائن واضحة من القرآن نفسه ومن مختلف الروايات الإسلامية.

(**الأمر الثاني**): ومن الأمور التي استدلّوا بها على كفر آباء النبي صلى الله عليه وآله ما روي عن مسلم عن أبي بكر بن أبي شيبة عن عفّان عن حمّاد بن سلمة عن ثابت عن أنس أن رجلاً قال: يا رسول الله أين أبي؟

قال: في النار، فلمّا قفا دعاه، فقال: إنّ أبي وأباك في النار [1].

يجاب عنه:

أولاً: إنّ هذه الرواية معارضة للروايات التي تقدمت سابقاً الدالّة على إيمان آباء النبي وأجداده صلى الله عليه وآله، مما يدلّ على حرمة الأخذ بها.

---

[1] إبن كثير الدمشقي، البداية والنهاية: ج٢، ص٢٢٣/باب ذكر رضا عنه صلى الله عليه وآله.

ثانياً: لقد روى هذه الرواية حماد بن سلمة عن ثابت، عن أنس، مع أنّه قد ورد في خبر عامر بن سعد عن أبيه قال للنبيّ صلى الله عليه وآله: "..أين أبوك؟ قال عليه السلام: فقال له رسول الله: حيثما مررت بقبر كافرٍ فبشّره بالنار"؛ فلم يُشر النبيّ صلى الله عليه وآله في الحديث إلى كفر والده، بل أطلق قضية حقيقية على أنّ الكافر في النّار.

ثالثاً: إنّ هذه الرواية مخالفة لما أطبق عليه جمهور العامة من أن من مات ولم تبلغه دعوة النبي مات ناجياً، ويدخل الجنّة، وعليه فأهل الفترة من العرب، لا تعذيب عليهم، وإنْ غيّروا أو بدّلوا أو عبدوا الأصنام [٢].

وعليه؛ فإنّ الأخبار الدالة على تعذيب آباء النبي والوصي عليهما السلام لا قيمة علمية لها لمعارضتها لأخبار العفو عن جاهلية العرب، مضافاً إلى أنّ أسانيدها غير نظيفة تفوح منها رائحة البغض والعداوة الأموية لبني هاشم.



---

[٢] السيرة النبوية لدحلان: ج١، ص٣٢. والسيرة الحلبية: ج١، ص١٠٦.

الباب الرّابع عشر

عقيدتنا في الأنبياء وكتبهم

قال المصنّف رحمه الله:

نؤمن على الإجمال بأنّ جميع الأنبياء والمرسلين على حقّ، كما نؤمن بعصمتهم وطهارتهم، وأما إنكار نبوّتهم أو سبّهم أو الاستهزاء بهم فهو من الكفر والزندقة، لأنّ ذلك يستلزم إنكار نبينا الذي أخبر عنهم وصدَّقهم.

أما المعروفة أسماؤهم وشرائعهم كآدم ونوح وإبراهيم وداوود وسليمان وموسى وعيسى وسائر من ذكرهم القرآن الكريم بأعيانهم، فيجب الإيمان بهم على الخصوص. ومن أنكر واحداً منهم فقد أنكر الجميع، وأنكر نبوة نبيّنا بالخصوص.

وكذلك يجب الإيمان بكتبهم وما نزل عليهم. وأما التوراة والإنجيل الموجودان الآن بين أيدي الناس، فقد ثبت أنهما محرفان عمّا أنزلا بسبب ما حدث فيهما من التغيير والتبديل والزيادات والإضافات، بعد زمانيّ موسى وعيسى عليهما السلام بتلاعب ذوي الأهواء والأطماع بل الموجود منهما أكثره أو كله موضوع بعد زمانهما من الأتباع والأشياع.



- **يتركّز البحث هنا في نقطتين:**

الأولى: وجه الحكمة في تعدّد الأنبياء ومقدار عددهم.

الثانية: وجوب الاعتقاد بما جاءوا به.

أما النقطة الأولى:

قد عرفت مما تقدم في البحوث السابقة أنّ العقل غير قادر على الإحاطة بالمعارف والعلوم المؤثرة بالسعادة الدنيوية والأخروية، لذا اقتضت الحكمة الإلهية تأييده بتعيين الأنبياء والأولياء عليهم السَّلام ليتم تعليمهم الحقائق الضررورية ليبلّغوها لسائر البشر، بحيث تُقام عليهم الحجة لئلا يقولوا: ﴿**لولا أرسَلتَ إلينا رسولاً فنتّبع آياتك من قبل أن نذلّ ونخزى**﴾ [طه:١٣٥]، ﴿**لولا أرسلتَ إلينا رسولاً فنتّبع آياتك ونكون من المؤمنين**﴾ [القصص:٤٨].

وحتى تكون الحجة لله تعالى ولا يكون للناس على الله ﷻ حجة ﴿**فلله الحجّة البالغة**﴾ [الأنعام:١٥٠] ﴿**لئلاّ يكون للناس على الله حجّة بعد الرّسل**﴾ [النساء:١٦٦].

قد يقال:

إنه ليس من الضروري، تعدّد الأنبياء والشرائع، بل يكفي أنْ يجعلَ اللهُ سبحانه للناس شريعةً واحدةً بواسطة نبيٍّ واحدٍ، تتوفر فيها كل الأحكام التي تحتاجها البشرية على مرّ العصور، بحيث يتمكن كلُّ فردٍ من التعرّف على وظيفته من خلال رسالة هذا النبي الواحد!.

والجواب من وجوه:

(**أوّلاً**): إنّ أيَّ قانونٍ يُشرَّع لتيسير وتنظيم حياة الناس، لا بُدّ أن يُلْحَظ فيه وجود راعٍ يأخذ بأيدي المكلفين إلى سُبُل الطاعة ويحرس هذه الأحكام من أنْ تتلاعب بها الأهواء والأطماع حتى لا تسود الفوضى ويكثر الهرج والمرج بين العباد، فيختل النظام، الذي شاءت القدرة الإلهية أن يكون منضبطاً ومتكاملاً مع انضباط وتكامل أفراده، والحارس المذكور يعتبر شخصاً مميزاً بصفات ربانية، تؤهله لأنْ يكون سفيراً إلى الناس من قبل الله تعالى للحكمة المتقدمة، وهذا السفير هو النبي، وبقاؤه حيّاً إلى نهاية العالم ليهدي جميع البشر وإنْ كان مقدوراً لله تعالى إلاّ أنّ الحكمة تقتضي إيجاد غيره دفعاً لتوهّم عدم القدرة على إيجاد غير هذا النبي على ساحة الوجود، لأنه سبحانه عندما بعث الأنبياء والرسل والأولياء عليهم السَّلام مسدّدين ملهمين، لم يفعل ذلك بهم قهراً، وإنما نتيجة قابليات عندهم، من هذا المنطلق لا يخلو منهم زمنٌ، فتعددهم على مرّ الأزمنة والدهور لازم بحسب ما يمتلكون من معارف وكمالات تؤهلهم أنْ يأخذوا بالبشرية إلى الهداية والصلاح.

(**ثانياً**): إنّ طبيعة المجتمعات وظروفها في مختلف الأزمنة والأمكنة لا تتشابه مع بعضها البعض، فلا يمكن قياس زمن النبي نوح عليه السلام على بقية الأزمنة المتأخرة عنه لا سيما في أزمنتنا الحاضرة حيث تعقدت فيها وسائل العيش، وتشابكت البلدان، وكثر العمران مما يستدعي تعقيداً في العلاقات الاجتماعية، كل هذا يمكن أن يكون له تأثير في كيفية الأحكام والقوانين الاجتماعية وكميتها، وربما فُرض ـ أحياناً ـ تشريع قوانين جديدة، وإذا ما فُرض بيان مثل هذه القوانين وإبلاغها بوساطة نبي مبعوث قبل آلاف السنين، لكان مثل هذا البيان والإبلاغ عبثاً ولغواً، كما يصعب الحفاظ عليها، ويعسر تنفيذها في مجالاتها الخاصة، لعدم توفر الشخص المنزّه عن المعصية لكي يحفظها من التغيير والتبديل، ولو فُرض وجوده لكان هو صاحب التشريع، فلا حاجة حينئذٍ لسنِّ قانون قبل وجوده ليحافظ عليه بنفسه بعد وجوده.

(**ثالثاً**): للاكتفاء بدعوة نبي واحد لا بدّ من توفر وسائل إعلامية بواسطتها يمكن إيصال رسالته لجميع البشر في كل زمان ومكان وهذا مما لم يتوفر للأنبياء بشكل عام، وإرسال سفراء من قِبَلِ هذا النبي إلى الأجيال اللاحقة، لا يحل المشكلة لاحتمال تعرّضهم للسهو والخطأ، مما يؤدّي إلى تحريف المفاهيم والمعتقدات.

(**رابعاً**): إنّ إرشادات هذا النبي ودساتيره قد تتعرّض بمرور الزمن إلى شتّى أنواع التحريف، وإلى تفسيرات خاطئة، مما يؤدي بعد فترة زمنية إلى اعتقادات دينية مشوّهة ومنحرفة كما هو ملاحظ في الأديان السماوية الثلاثة " اليهودية ـ المسيحية ـ الإسلامية"، فإنّ من الملاحظ في مسيرة هذه الأديان، أنّ أيدي الدسّ والتحريف لعبت دوراً كبيراً بمسخ هيكلية هذه الأديان والتلاعب بمفاهيمها وعقائدها، والإسلام لم يسلم كغيره من الأديان من يد الغدر والخيانة بطمس معالمه القيّمة وأفكاره الوضاءة عبر تحجيم دور أهل البيت عليهم السلام، وإبعادهم عن مسرح القيادة في الحياة الدنيا، وتغريبهم عن قواعدهم الشعبية، وسيأتي اليوم الذي يخرج فيه مخلّص البشرية القائم المنتظر ناموس الدهر وإمام العصر بقية الله روحي وأرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء، فيعيد الدينَ غضاً جديداً لا لَبَسَ فيه ولا تشويش كما هو ملاحظ في وقتنا الحاضر، حيث بات الاضطراب والتضارب بين المؤمنين نتيجة الآراء والمشارب الاجتهادية الذي لم يجلب على المؤمنين إلاّ «التمزق والحيرة»، لكن ليس معنى هذا

أنه لا يجوز التقليد بل يجب في غيبة وليّنا عجّل الله تعالى فرجه الشريف حتى لا تُترك الأحكام كلياً فتضيع الشريعة بضياع أفرادها.

(**خامساً**): إنّ تعدد الأنباء حاجةٌ ضرورية لدفع الاختلافات الناتجة عن الاختلاف في القابليات والاستعدادات، فليست التكاليف سوى امتحاناتٍ إلهية للإنسان في مختلف مواقف الحياة، وإخراجاً له من القوة إلى الفعل في جانبي السعادة والشقاء، أو تمييزاً لحزب الرحمان من حزب الشيطان.

ومن هنا تتضح الحكمة من تعدد الشرائع والكتب السماوية بالرغم من اتحادها في أصول العقائد والأسس الخُلُقية والعبادية كعبادة الله الواحد الأحد، ورفض الأصنام والوثنية.

مضافاً إلى أنّ الامتحانات الإلهية تختلف لا محالة باختلاف مراتب الاستعدادات وتنوعها، مما يلزم اختلاف الشرائع لذا علَّل سبحانه ببعض آياته أنّ الاختلاف في الشرائع لأجل الامتحان والبلاء لما لكل إنسان من طبائع وأخلاق تحدّد هويته من حيث العمل قال تعالى: ﴿**لكلٍّ جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمّةً واحدة ولكنْ ليبلوكم في ما آتاكم**﴾ [المائدة:٤٩]، ﴿**قل كلٌّ يعمل على شاكلته**﴾ [الإسراء:٨٥].

عدد الأنبياء:

حيث إنّ المسألة من التعبديات التي تعتمد على السُماع من الشارع المقدّس ولا دخل للعقل في معرفة عددهم ومقدار الكتب المنزلة عليهم لعدم قدرته على استكشاف الماضي والمستقبل، وإنما مهمته الإذعان والتصديق بأنّ للطبيعة مدّبراً حكيماً، أرسل سفراء إلى خلقه[1]، وقد أشار القرآن إلى بعض الأنبياء، وأنّ لكل أمةٍ نبياً كما في قوله تعالى: ﴿**وإنْ من أمّة إلاّ خلا فيها نذير**﴾ [فاطر:٢٥].

﴿**ولقد بعثنا في كل أمّة رسولاً أنِ اعبدوا الله واجتنبوا الطّاغوت**﴾ [النحل:٣٧].

﴿**ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك**﴾ [غافر:٧٩].

[1] لاحظْ: خبر هشام بن الحكم في بحار الأنوار:ج١١، ص٢٩. وأصول الكافي:ج١، ص١٦٨

كما أنه أشار إلى أسماء خمسةٍ وعشرين نبياً، والباقي مسكوتٌ عنه لحكمة لم نطّلع عليها.

وقد أشارت النصوص الشريفة عن أهل بيت العصمة والطهارة (عليهم السلام) إلى أعدادهم كما في خبر الليثي عن أبي ذر قال:

قلت: يا رسول الله كم النبيون؟

قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألف نبي.

قلت: كم المرسلون منهم؟

قال: ثلاثمائة عشر جماً غفيراً... [1].

وفي مقابل هذا النص وأمثاله، يوجد نصوص أُخر تشير إلى أنّ عددهم مائة وأربع وأربعون ألف نبيّ [2].

وروي أيضاً عن أنس بن مالك قال:

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): بُعِثتُ على أثر ثمانية آلاف نبي منهم أربعة آلاف من بني إسرائيل [3].

يقال في الجواب:

إنّ رواية المائة وعشرين ألف نبي تفوق حدّ الاستفاضة، وقد أخذ بها مشهور المؤرخين، مع إعراضهم عن رواية المالية وأربعة وأربعين لضعف سندها، وإعراضهم عن خبر يوجب ضعف حجيته حتى لو كان سنده صحيحاً كما هو مقرر في علم الحديث.

وأمّا رواية الثمانية آلاف، فعلى الرغم من ضعف سندها، وعدم إعراض المشهور عنها، يمكن الجمع بينها وبين رواية المشهور بحمل العدد فيها على عظماء الأنبياء.

النقطة الثانية:

---

(1) بحار الأنوار: ج١١، ص٣٢ ح٢٤.

(2) بحار الأنوار: ج١١، ص٥٩ ح٦٧.

(3) أمالي الطوسي: ج٢، ص١١.

قد اتفقت الأمة الإسلامية على وجوب الاعتقاد بكل أنبياء الله تعالى، وبجميع ما جاءوا به من شرائع ورسالات، فلا يجوز التفريق بينهم أبداً، أما تفضيل بعضهم على بعض فمما لا ريب فيه إذ فوق كل ذي علم عليم، ورفع بعضهم فوق بعضٍ درجات. ووجوب الاعتقاد بهم يجب أن يكون على سبيل الاستغراق المجموعي، فلا يكفي الإيمان ببعض دون بعض، بل إنّ إنكار واحدٍ منهم مساوق لتكذيبهم جميعاً، وإنكار حكم من أحكامهم النازلة عليهم يُعدّ بمثابة إنكار حكم الله تعالى؛ كما لا يجوز توهينهم والبخس بحقهم، والازدراء بهم، والاستخفاف بمقاماتهم وسبّهم، كل ذلك موجب للخروج من الدين، ويُعدّ تحاملاً وتملصاً من شريعة سيد المرسلين **وذلك لوجهين**:

الأول: إنّ إنكار واحدٍ منهم يستلزم إنكار ما نزل على نبينا محمّد صلى الله عليه وآله وسلَّم، وما صدر عنه من أخبار في حقهم عليهم السَّلام.

قد يقال:

إنّ من غير الجائز إنكار مَنْ نصّت عليه الآيات والأخبار بالاسم، أما من لم يُذكر، فربما يُقال بجواز إنكاره ما دام غير متعيّن بالاسم؟.

والجواب بوجوهٍ ثلاثة:

الأول:لا يجوز إنكار غير المقصوص والمنصوص عليه بالقرآن والأخبار، لوجود علم إجمالي بوجود أنبياء لا نعلم أسماءهم وكتبهم، وهذا كافٍ في تنجّزه وحجيته.

الثاني: إنّ إنكار نبوة أيِّ نبي كفرٌ بذاته، لأنه إنكار لنبوة مَنْ ثبتتْ نبوّته بالمعجزات.

الثالث:إن الكتاب الكريم صرَّح بوجود أنبياء لم يقصصهم على النبيّ الأعظم بقوله تعالى﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ غافر٧٨، فدل ذلك على وجوب الإيمان بهم وحرمة إنكار واحدٍ منهم بالإجمال.

مضافاً إلى ذلك، فمقتضى إيماننا بالرسول الأعظم صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه يستدعي أنْ نؤمن بجميع الأنبياء الذين أخبر عنهم بالإجمال والتفصيل، وإلاّ فإنكار أي واحد منهم يعني إنكار ما نزل على النبي محمّد صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه وهو كفر صريح.

أما وجوب الاعتقاد بالكتب المنزلة عليهم، فمما لا ريب فيه بشريعة الإسلام إلاّ أن الموجود حالياً بين أيدينا من التوراة والإنجيل فلاشكّ بكونهما محرّفين عن النسخ الأصلية،

ويشهد له وقوع التناقضات الكثيرة فيهما [1] ، مع وجود اختلافات واشتباهات في فقراتهما، كل ذلك يسقطهما عن الحجّية، ولا يضر دعوى العلم بوجود بعض الفقرات منهما لم تصلها يدُ التحريف، لكنّها غير مشخّصةٍ لكل أحدٍ إلاّ ما ورد تفسيره في مروياتنا.



[1] لاحظ التوراة: سفر التكوين/الباب الثالث/الرقم١٢.٨.

التوراة: سفر التكوين/الباب السادي/الرقم٦.

التوراة: سفر التكوين/الباب الثاني والثلاثون/الرقم٢٤.٣٢.

العهد القديم: كتاب صموئيل الثاني/الباب الحادي عشر. =

= التوراة: سفر التكوين/الباب التاسع عشر/الرقم٣٠.٣٨.

إنجيل يوحنا:الباب الثاني.

تناقض في إنجيل لوقا/الإصحاح الثالثالرقم٢٣.

وإنجيل متى/الإصحاح الأوّل/الرقم١٦/ وإنجيل متى/الإصحاح٢٧/الرقم٣٩.

وإنجيل لوقا/الإصحاح٢٣/الرقم٣٢و٣٣و٣٩.

الباب الخامس عشر

عقيدتنا في الإسلام

قال المصنّف ﷺ:

نعتقد أنّ الدين عند الله الإسلام، وهو الشريعة الإلهية الحقّة التي هي خاتمة الشرائع وأكملها، وأوفقها في سعادة البشر وأجمعها لمصالحهم في دنياهم وآخرتهم، وصالحة للبقاء مدى الدهور والعصور لا تتغير ولا تتبدل، وجامعة لجميع ما يحتاجه البشر من النظم الفردية والاجتماعية والسياسية. ولما كانت خاتمة الشرائع ولا نترقّب شريعة أخرى تصلح هذا البشر المنغمس في المظالم والفساد، فلا بد أن يأتي يوم يقوى فيه الدين الإسلامي فيشمل المعمورة بعدله وقوانينه.

ولو طبّقت الشريعة الإسلامية بقوانينها في الأرض تطبيقاً كاملاً صحيحاً، لعمّ السلام بين البشر وتمت السعادة لهم، وبلغوا أقصى ما يعلم به الإنسان من الرفاه والعزة والسعة والدعة والخلق الفاضل، ولانقشع الظلم من الدنيا وسادت المحبّة والآخاء بين الناس أجمعين، ولانمحى الفقر والفاقة من صفحة الوجود.

وإذا كنّا نشاهد اليوم الحالة المزرية عند الذين يسمّون أنفسهم بالمسلمين، فلأنّ الدين الإسلامي في الحقيقة لم يطبق بنصّه وروحه، ابتداء من القرن الأول من عهودهم، واستمرت الحال بنا ـ نحن الذين سمينا أنفسنا بالمسلمين ـ من سيّء إلى أسوأ إلى يومنا هذا، فلم يكن التمسّك بالدين الإسلامي هو الذي جر على المسلمين هذا التأخر المشين، بل بالعكس ان تمردهم على تعاليمه واستهانتهم بقوانينه، وانتشار الظلم والعدوان فيهم من ملوكهم إلى صعاليكهم ومن خاصتهم إلى عامّتهم، هو الذي شلّ حركة تقدمهم وأضعف قوتهم وحطّم معنوياتهم وجلب عليهم الويل والثبور، فأهلكهم الله تعالى بذنوبهم ﴿**ذلك بأنّ الله لم يكُ مغيّراً نعمةً أنعمها على قومٍ حتّى يغيّروا ما بأنفسهم وأنّ الله سميعٌ عليم**﴾ [الأنفال:٥٤]، تلك سنّة الله في خلقه ﴿**إنّه لا يفلح المجرمون**﴾ [يونس:١٨] ﴿**وما كان**

ربّك ليهلك القرى بظلمٍ وأهلها مصلحون﴾ [هود:١١٨] **﴿وكذلك أخذ ربّك إذ أخذ القرى وهي ظالمة إنّ أخْذَه أليمٌ شديد﴾** [هود/١٠٣].

وكيف ينتظر من الدين أن ينتشل الأمة من وهدتها، وهو عندها حبر على ورق لا يعمل بأقلّ القليل من تعاليمه ان الإيمان والأمانة والصدق والإخلاص وحسن المعاملة والإيثار، وان يحب المسلم لأخيه ما يحب لنفسه، وأشباهها من أول أسس دين الإسلام، والمسلمون قد ودعوها من قديم أيامهم إلى حيث نحن الآن. وكلما تقدم بهم الزمن وجدناهم أشتاتاً وأحزاباً وفرقاً يتكالبون على الدنيا ويتطاحنون على الخيال ويكفر بعضهم بالآراء غير المفهومة أو الأمور التي لا تعنيهم، فانشغلوا عن جوهر الدين وعن مصالحهم ومصالح مجتمعهم بأمثال النزاع في خلق القرآن والقول بالوعيد والرجعة، وان الجنة والنار مخلوقتان أو سيخلقان، ونحو هذه النزاعات التي أخذت منهم بالخناق وكفَّر بها بعضهم بعضاً، وهي إنْ دلّت على شيء فإنما تدلّ على انحرافهم عن السنن الجادة المعبدة لهم إلى حيث الهلاك والفناء.

وزاد الانحراف فيهم بتطاول الزمان حتى شملهم الجهل والضلال وانشغلوا بالتوافه والقشور، وبالأتعاب والخرافات والأوهام، وبالحروب والمجادلات والمباهات، فوقعوا بالأخير في هاوية لا قعر لها، يوم تمكن الغرب المتيقظ ـ العدوّ اللدود للإسلام ـ من أن يستعمر هذه البقاع المنتسبة إلى الإسلام وهي في غفلتها وغفوتها، فيرمي بها في هذه الهوة السحيقة، ولا يعلم إلاّ الله مداها ومنتهاها ﴿ **وما كان ربّك ليهلك القرى بظلمٍ وأهلها مصلحون**﴾.

ولا سبيل للمسلمين اليوم وبعد اليوم إلاّ أن يرجعوا إلى أنفسهم فيحاسبوها على تفريطهم، وينهضوا إلى تهذيب أنفسهم والأجيال الآتية بتعاليم دينهم القويمة، ليمحوا الظلم والجور من بينهم. وبذلك يتمكنون من أن ينجوا بأنفسهم من هذه الطامة العظمى، ولا بد بعد ذلك أن يملأوا الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً، كما وعدهم الله تعالى ورسوله وكما هو المترقب من دينهم الذي هو خاتمة الأديان، ولا رجاء في صلاح الدنيا وإصلاحها بدونه. ولا بد من إمام ينفي عن الإسلام ما علق فيه من أوهام وألصق فيه من بدع وضلالات، وينقذ البشر وينجيهم مما بلغوا إليه من فساد شامل وظلم دائم وعدوان مستمرّ واستهانة بالقيم الأخلاقية والأرواح البشرية. عجل الله فرجه وسهّل مخرجه. انتهى كلامه رحمه الله.

❖ ❖ ❖

• يبحث في هذا الباب عن جامعية وعالمية دين الإسلام وأكمليته وأفضليته على كل الأديان السماوية المتقدمة عليه كالنصرانية واليهودية، بل هو ناسخ لها، حاكم عليها، وفي الباب الآتي «مشرّع الإسلام» نبحث في خاتمية الرسالة الإسلامية وأنه لا شريعة بعد شريعة رسول الله محمّد ﷺ.

جامعية الإسلام:

بعد أنْ ثبتت نبوة محمّد ﷺ، يلزم الإيمان به كنبي عظيم، والإيمان بكل الآيات النازلة عليه، وبجميع الأحكام والتعاليم المنزّلة من الله تعالى والإيمان بالأنبياء المتقدمين عليه وبما جاءوا به، لا يستلزم لزوم العمل وفق شرائعهم، فالملاحظ عند المسلمين أنهم يؤمنون بكل الأنبياء العظام وجميع الكتب السماوية النازلة عليهم، ولكن لا يمكنهم ولا يجوز لهم العمل بالشرائع السابقة، بمعنى أنه لو تمكّن الفرد من العلم بالأحكام الصحيحة الموجودة في التوراة والإنجيل فلا يجوز له العمل بها، لبطلان العمل بتلك الشرائع مع وجود رسالة الإسلام الناسخة لغيرها، ولأنّ الوظيفة العملية لكل أمةٍ هي العمل بتعاليم النبي المرسل لتلك الأمة، إذ من الملاحظ بشرائع الأنبياء، أن شريعة اللاحق كانت أكمل من السابق، ومن الملفت للنظر عند أرباب الفكر والأدب والفلسفة أن الإسلام بدساتيره العظيمة في السياسة والاقتصاد والاجتماع والأخلاق والسنن والآداب حتى الدخول إلى المرحاض ومعاشرة المرأة في الفراش، يدلّ بالدلالة الواضحة أنه أفضل الأديان على الإطلاق، **قال الكاتب دريترسي الألماني في كتابه مقولات أرسطاطاليس:**

[إن العلوم الطبيعية والفلك والفلسفة والرياضيات التي أنعشتْ أوروبا في القرن العاشر للميلاد مقتبسة من قرآن محمّد، بل إنّ أوروبا مَدِينَةٌ للإسلام الذي جاء به محمّد.

وقال كوستاف لوبون: إنّ القرآن لم يُنشر إلاّ بالإقناع لا بالقوة، فاستطاع بذلك أنْ يجذب إليه الشعوب، وتدين به تلك الشعوب] [١] .

يقول الكاتب الفرنسي موريس بوكاي:

إن النظرية القائلة أنّ محمّداً كاتب للقرآن مرفوضة، إذ كيف يتيسر لرجل حُرم العلم في نشأته، أن يصبح . على الأقل من وجهة نظر القيمة الأدبية . الكاتب الأول في الأدب العرب كله، يخبر عن حقائق في النظام العلمي تتجاوز وسع أي كائن إنساني في هذا الزمن، ودون أن يكون منه أي خطأ مع ذلك، إنّ الاعتبارات التي سنتوسع فيها في هذه الدراسة . " بقصد مقارنة الإسلام مع اليهودية والمسيحية " ستوصلنا من وجهة النظر العلمية فقط، إلى الحكم بأنّ من المستحيل تصوّر رجل عاش في القرن السابع الميلادي، واستطاع أنْ يورد في القرآن أفكاراً في موضوعات متنوعة جداً، ليست أفكار عصره تلتقي مع ما سيكتشفه الناس منها بعد قرون متأخرة عنه، أما بالنسبة إليّ فليس للقرآن أي تفسير بشري» [٢] .

وقال المستر بيكتول:

القرآن هو الذي دفع العرب إلى فتح العالم، ولكنّهم من أنشأ أمبراطورية فاقت امبراطوريات اسكندر الكبير، والأمبراطورية الرومانية، سعةً وقوةً وعمراناً وحضارةً ودواماً.

ويقول برنارد شو الكاتب الانكليزي الساخر الذي رفض أنْ يكتب حياة رسول الله محمّد ﷺ في مسرحية هزلية:

«لو أنّ محمداً وجدَ في هذا العالم اليوم لاستطاع بقوة إقناعه أن يحل كل مشكلات العالم، وأنْ يجعل الحب والسلام هما الحياة، ولا شك أنّ الإسلام ونبي الإسلام، استطاعا أنْ يجعلاني أقف باحترام شديد للرسالة ورسولها، وتمنيت دائماً أنْ يكون الإسلام هو سبيل العالم، فلا منقذ له سوى رسالة محمّد، ولقد وضعتُ دائماً دين محمّد موضع الاعتبار السامي بسبب حيويته فهو الدين الوحيد الذي يلوح لي أنه صالح لأطوار الحياة المختلفة بحيث يستطيع أن يكون جذّاباً لكل جيل» [١] .

---

[١] التكامل في الإسلام: ج٣، ص٦٠.

[٢] موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم.

[١] أحمد حامد، الإسلام رسول في فكر هؤلاء.

أنطوني كوني، الفنّان العالمي، بعد أدائه دور عمر المختار للشاشة الكبيرة يقول:

«أحسست أن الإسلام قوة غير عادية بعد أنْ درست حياة الزعيم عمر المختار، كانت قراءتي عن الإسلام من خلال هذه الشخصية ـ أي المختار ـ ، تأكّد لي أنّ الإسلام هو القوة الخفية التي يحملها ليس عمر المختار فقط، بل كل المخلوقات البشرية في هذا العالم، وإنما ينقصهم أنْ يتعرّفوا عليه وعلى قيمه ومبادئه وتعاليمه التي درستها وأنا أعدّ نفسي لأداء دور عمر المختار، وأنا نادم على أنّ عمري فات ولم أكن مسلماً» [٢] .

هذه نبذة من كلمات المفكرين الغربيين الذين انحنوا أمام عظمة الرسول محمّد ﷺ وشخصيته الفذّة والتي لا يعرف عنها أغلب المسلمين النذر القليل، وعلى الأقل أن يعملوا بمناهجه، فبات المرءُ مدهوشاً أمام تيارات الفساد والرذيلة التي يغصّ بها المجتمع الإسلامي في أنحاء المعمورة، متأثراً بمجتمعات مادية وعلمانية متحللة من القيم الروحية، في حين أنه يمتلك ديناً يقف العظماء خاشعين أمامه، لما فيه من مبادىء سامية خلاّقة.

فيجب على البشرية جمعاء أنْ تلتزم الإسلام عقيدةً ومنهجَ حياةٍ، ولزوم عمل الناس ـ جميعاً ـ بالشريعة الإسلامية إنما يثبت فيما لو لم تختص رسالة نبي الإسلام بالعرب فقط، وكذلك فيما لو لم يُبْعَث نبيٌ آخر بعده ينسخ شريعته، من هنا نبحث في: **عالمية رسالة النبي محمّد والأدلة عليها:**

١ . الدليل العقلي:

إنّ العقل يحكم بأنّ الإنسان لم يُخلق عبثاً، وإنما خُلق لغاية هي أسمى وأرفع منه وهي عبادة الله الواحد الأحد ﴿**وما خلقت الجنّ والإنس إلاّ ليعبدوني**﴾ [الذاريات:٥٧] والطريق إلى الله بالعبودية لا يُعْرف إلاّ بالأنبياء والرسل، الذين جاؤوا بدساتير وأحكام تؤهل الفرد والجماعات إلى السعادة في الدارين، وكلما كانت الشريعة أشمل وأكمل كلما كان الوصول إلى الهدف أسهل وأسرع؛ لذا لم نر ديناً أو رسالة هي أتمّ وأكمل من رسالة الإسلام الحاوية لكل ما يحتاجه المرء على كل الصُعُد والنواحي، ويشهد له دساتيره وقوانينه الحقة التي تميّزت عن بقية الأديان بدقة أحكامها وشموليتها بل لا يمكن قياسها على غيرها من الأديان

---

[٢] المصدر السابق عينه.

لعدم توفّر أحكام وتشريعات في الديانتين اليهودية والمسيحية، لاقتصارهما على مجرد النصائح والارشادات، هذا فيما يتعلق بكتابيهما المعروفين بالعهدين القديم والجديد، أما كتاباهما الصحيحان المفقودان في وقتنا الحاضر، ففيهما بعض الأحكام التشريعية التي كان المجتمع بحاجة إليها يومذاك، فكانت الشريعتان ـ اليهودية والنصرانية ـ لمرحلتين زمانيتين محدودتين، بعكس الإسلام الذي لا يحدّه زمان أو مكان بل هو لكل الأجيال، ففيه من الكليات الأساسية المستنبطة من الكتاب والسُنّة، ما يُقْدَر بواسطته على بيان حاجات الناس في جميع أمورهم من الاعتقادات والآداب والسنن وتشريع الأنظمة والقوانين الاقتصادية والقانونية والزراعية والاجتماعية، وكل ما يتطلبه الفرد أو الجماعات لتنظيم شؤونهم وأحوالهم.

٢ ـ الدليل القرآني:

لا شك أنّ القرآن الكريم هو أفضل الأدلة، وأكثر المصادر اعتباراً على عالمية دين الإسلام وأنه للناس كافة، وليس للعرب وحدهم كما توهّم جماعة من المستشرقين المعادين للإسلام، «معتقدين أن موضوع عالمية الرسالة الإسلامية قد ظهر فيما بعد، وأنّ رسول الله محمداً اقتصر في دعوته من بدء رسالته إلى لحظة وفاته على العرب، ولم يكن رسول الله محمّد يعرف أي مكان غير الجزيرة العربية».

ولو ألقى المرءُ نظرةً ـ ولو عابرة ـ على هذا الكتاب الإلهي يدرك بكل وضوح عموم دعوته، وعدم اختصاصها بقوم أو عنصر أو لسان، وهنا ندرج بعض الآيات التي تشهد على عالمية الرسالة المحمدية منذ بداية ظهورها ومنها:

١ ـ ﴿يا أيّها الناس إنّي رسول الله إليكم جميعاً﴾ [الأعراف:١٥٩].

٢ ـ ﴿يا أيها الناس قد جاءكم الرّسول بالحقّ من ربّكم فآمِنوا خيراً لكم وإنْ تكفروا فإنّ لله ما في السّماوات والأرض وكان الله عليماً حكيماً﴾ [النساء:١٧١].

٣ ـ ﴿يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربّكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً﴾ [النساء:١٧٥].

٤ ـ ﴿وما أرسلناك إلاّ كافّة للناس بشيراً ونذيراً﴾ [سبأ:٢٩].

٥ ـ ﴿وما هو إلاّ ذكرٌ للعالمين﴾ [القلم:٥٣].

٦ ـ ﴿لينذر مَنْ كان حيّاً﴾ [يس:٧١].

٧ . **﴿هو الّذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليظهِرَهُ على الدّين كلّه ولو كَرِهَ المشركون﴾** [الصف:١٠].

٨ . **﴿وما أرسلناك إلاّ رحمةً للعالمين﴾** [الأنبياء:١٠٨].

إضافةً إلى الآيات التي تخاطب أهل الكتاب والأديان الأخرى على لزوم طريق الحق ونبذ الباطل وعبادة الأشخاص كما هو الملاحظ في سورة آل عمران:٦٥-٧١.٧٢- ٩٩-١١١، وفي سورة المائدة/١٦ و٢٠ ومع التأمل في هذه الآيات [١] ونظائرها، لا يبقى مجال للشك في عمومية الدعوة القرآنية وعالمية دين الإسلام، وما ورد ببعض الآيات الدالة على أن النبي كان مأموراً بهداية عشيرته وأقربائه أو أهل مكة وما يحاذيها، فتُحمل على بيان مراحل الدعوة، حيث تبدأ من عشيرته الأقربين، وبعد ذلك تمتد لسائر البلدان غير مكة، فليست هذه الآيات مخصصة للآيات الدالة على عالمية الإسلام.

٣ . الدليل التاريخي:

يوجد الكثير من الشواهد والدلائل التاريخية التي تدلّ على أنّ النبي الأكرم قد بعث الرسائل والكتب لرؤساء وملوك الدول القائمة آنذاك، أمثال قيصر الروم وشاه إيران وحكام مصر والشام والحبشة واليمامة والبحرين والحيرة " الأردن ".

وأرسل لكل واحد من هؤلاء الملوك رسولاً خاصّاً، ودعاهم جميعاً لاعتناق الإسلام، وحذّرهم من مفاسد الكفر والمساوىء المترتبة على امتناعهم عن اعتناق رسالته، التي هي نور ورحمة وهدى لكل من دخل فيها وعمل بمبادئها والتزم أوامرها وانزجر عن نواهيها.

«والرسائل التي وجّهها رسولُ الله إلى الأفراد والسلاطين وإلى رؤساء القبائل، والشخصيات الدينية والسياسية البارزة داخل الجزيرة العربية وخارجها لدعوتهم إلى الإسلام، تكشف عن طريقته في الدعوة والتبليغ والإرشاد والهداية.

وبين أيدينا الآن نصوص مئة وخمسة وثمانين رسالة وكتاباً من مكاتيب رسول الله، ورسائله التي دعا فيها من أرسلها إليهم إلى الإسلام...» [١].

---

[١] لاحظ الآيات التالية المرقّمة بترقيم المصحف:

[الشعراء:٢١٤]، [الأنعام:٩٢]، [الشورى:٧]، [السجدة:٣]، و[القصص:٤٦].

[١] سيد المرسلين: ج٢، ص٣٥٢.



الباب السّادس عشر

عقيدتنا في مشرّع الإسلام

قال المصنّف رحمه الله:

نعتقد أنّ صاحب الرسالة الإسلامية هو محمّد بن عبد الله وهو خاتم النبيين وسيّد المرسلين وأفضلهم على الإطلاق كما أنه سيد البشر جميعاً لا يوازيه فاضل في فضل، ولا يدانيه أحد في مكرمة، ولايقاربه عاقل في عقل، ولا يشبهه شخص في خلق، وأنه لعلى خلق عظيم، ذلك من أول نشأة البشر إلى يوم القيامة.

❖ ❖ ❖

- أكّد المصنّف رحمه الله في هذا الباب على نقطتين مهمتين:

الأولى: أفضلية النبي الأكرم صلى الله عليه وآله على سائر البشر.

الثانية: خاتمية رسالته لكل الشرائع والأديان.

أما النقطة الأولى:

وهي بيان أفضليته صلى الله عليه وآله على سائر البشر وبالأخص على الأنبياء والمرسلين على الإطلاق، لا يدانيه منهم بالفضل أحد، فهو سيد البشر، ولا يعني تخصيصه بالفضل على البشر أنه غير مفَضّل على بقية المخلوقات المكلفة بالطاعات مع وجود منازع الشهوةِ لها كالجن، فهم تابعون للإنس بأخذ المعارف الإلهية والإرشادات السماوية عبر الأنبياء والأوصياء، فلم يرد أنّ من الجن أنبياء ومرسلين، بل هذا المقام مختصّ ببني البشر الذين فضّلهم الله تعالى على كثير مما خلق تفضيلاً، وما ورد من قوله تعالى: ﴿**يا معشر الجنّ والإنس أَلَم يأْتِكُم رُسُلٌ منكم يقصُّون عليكم آيآتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا**﴾ [الأنعام: ١٣١].

فليس فيها ما يدلّ على وجود أنبياء منهم، وإنما يستفاد من آيات سورة الجن ما يدلّ بجلاء على أنّ الإسلام والقرآن للإنس والجن، وأنّ نبي الإسلام رسول الله إلى الجميع، ولكن

هذا لا يمنع أنْ يكون لهم رسل وممثلون من جنسهم عهد إليهم رسول الله بدعوتهم إلى الإسلام.

ومما يدلّ على أنهم مكلّفون بما كُلّف به الإنس، ومأمورون بالاقتداء برسل الإنس قوله تعالى: ﴿**لئن اجتمعت الإنس والجنّ على أنْ يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعضٍ ظهيراً**﴾ [الإسراء:٨٩].

لذا قد سارع فريق من الجن إلى الإيمان عندما استمعوا للقرآن ﴿**قل أوحِيَ إلَيَّ أنَّه استمع نفرٌ من الجنّ فقالوا إنّا سمعنا قرآناً عَجَباً، يهدي إلى الرّشد فآمنّا به ولن نشرك بربّنا أحداً، وأنّه تعالى جدُّ ربّنا ما اتّخذ صاحبةً ولا ولداً**﴾ [الجن:٢-٤].

وهؤلاء الذين استمعوا إلى القرآن وآمنوا به هم المذكورون في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَراً مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِم مُنذِرِينَ، قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَاباً أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ، يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُم مِن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ، وَمَن لا يُجِبْ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُ مِن دُونِهِ أَولِيَاء**﴾ [الأحقاف: ٣٠-٣٣].

فرجعوا دعاةً يدعون قومهم إلى التوحيد والإيمان ويبشرونهم وينذرونهم، وينبغي أن يُعْلَم أنّ «منكم» الواردة في قوله تعالى ﴿**يا معشر الجنّ والإنس ألَم يأتكم رُسُلٌ منكم يقصّون عليكم**﴾ لا تعني أن أنبياء كل جنس يكونون من الجنس نفسه، لأننا عندما نقول: «نفر منكم» يمكن أن يكون هؤلاء من طائفة واحدة أو من عدة طوائف.

لذا ومن منطلق أن الأنبياء والمرسلين بشرٌ، كان تخصيصهم بالفضل على البشر، مع شموله للجن والملائكة من باب أُنس الذهن البشري بالمحسوس الظاهر دون المستور الباطن فتأمل.

ولا خلاف بين طوائف المسلمين على أفضلية الأنبياء على الجن، وإنما الخلاف على أفضليتهم على الملائكة؛ فذهب الإمامية والأشاعرة إلى أفضلية الأنبياء على الملائكة أجمعين، وذهب المعتزلة إلى العكس.

واستدل الشيعة والأشاعرة على المدّعى بالوجوه الآتية:

الوجه الأول:

إنّ تكليف الأنبياء عليهم السَّلام أشقُ من تكليف الملائكة، فلمّا كان الأنبياء بهذا المستوى من التكليف الشاق، كانوا أفضل من الملائكة قطعاً، وذلك لأنّ الأنبياء يعبدون الله تعالى مع كثرة الصوارف والموانع الداخلية والخارجية كالشهوة والغضب، والاشتغال بالأهل والولد، وهذه الصوارف والموانع منتفية عن الملائكة وهم مبرأُون منها، ولا شك أن العبادة مع العائق أشق منها مع عدم العائق مضافاً إلى أنّ أفضل العبادة أحمزها كما ورد في الحديث، فيكون القائم بها أفضل وهو المطلوب [1].

الوجه الثاني:

قوله تعالى: ﴿**إنّ الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين**﴾ [آل عمران:٣٤].

و ﴿**العالمين**﴾ جمع محلّى باللام الاستغراقية، فيشمل عالم الإنس والجن والملائكة وغيرهم، والاصطفاء المراد به هاهنا الفضيلة، فعليه يكون الأنبياء أفضل من الملائكة.

الوجه الثالث:

إن الله سبحانه أمر الملائكة أجمعين حتى الكروبيين أن يسجدوا لآدم عليه السلام [2]، والسجود للأدون قبيح، فثبت أنه عليه السلام أفضل منهم، من هنا رفض إبليس عليه اللعنة أن يسجد لآدم لاعتقاده أنه أفضل من آدم عليه السلام ﴿**وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلاّ إبليس قال ءأسجد لمن خلقت طيناً**﴾ [3].

الرابع:

قوله تعالى: ﴿**وما أرسلناك إلاّ رحمة للعالمين**﴾ [الأنبياء:١٠٨].

وحيث إن الملائكة من جملة العالمين، كان النبي صلى الله عليه وآله رحمةً لهم، فوجب أنْ يكون أفضل منهم.

أما كونه صلى الله عليه وآله رحمةً للملائكة فباعتبارين:

---

[1] إرشاد الطالبين:ص٣٢٢، وأنوار الملكوت:ص١٨٧ بتصرّفٍ بالعبارة.

[2] الآية الخامسة والثلاثون من سورة البقرة: ﴿**وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ**﴾.

[3] الإسراء:٦٢، والبقرة:٣٥، والأعراف:١٢.والترقيم المذكور بحسب منهجنا في هذا الكتاب فيرجى الإلتفات.

الأول: كون النبي وعترته الطاهرة العلّة الغائية التي من أجلها خلق سبحانه الكون بأسره.

الثاني: كون النبي وعترته عليهم السَّلام قد علّموا الملائكة التسبيح والتحميد والتكبير والتهليل كما في أخبار عالم الأرواح والأشباح.

واحتجّ المعتزلة على مدّعاهم [1] بوجوه كثيرة منها:

الوجه الأول:

قوله تعالى: ﴿**ما نهاكما ربّكما عن هذه الشّجرة إلاّ أنْ تكونا مَلَكَين**﴾ [الأعراف:٢١].

وجه الاستدلال: أنّ إبليس رغّب آدم عليه السلام بالأكل من الشجرة رجاء حصول الملائكية له بقوله:﴿**إلاّ أن تكونا مَلَكَين**﴾ أو ﴿**تكونا من الخالدين**﴾ أي لو أكلتما لحصل لكما إحدى هاتين المرتبتين، فنهاكما كراهة حصولها لكما، وهذا يدلّ على أنّ الملائكة أعلى مرتبة من الأنبياء [2].

والجواب:

١ . إنّ المراد من ﴿**ما نهاكما**﴾ ما هو إلاّ إرادة أنْ تتشبها بالمَلَك في عدم الاغتذاء، فتكونا مجرّدين فتحصل لكما الكمالات النفسية وهو كاره أنْ تكونا من الخالدين، ويحصل لكما الكمالات البدنية، وهو ليس بناصح فيما أراد حصوله لكما، وأنا أدلّكما على ما يحصِّل لكما الكمالات النفسية والبدنية فيبقى بدنكما، فيحصل لكما الكمالات البدنية، والنفس متعلقة ببدنكما، وبواسطتها يحصل لكما الكمالات النفسية، وهذا لا يدلّ على أفضلية الملائكة على آدم عليه السلام.

٢ . لو سلّمنا أنّ الآية تدل على أفضلية الملائكة على آدم عليه السلام في وقت خطاب إبليس لآدم، وأما وقت الاجتباء فلا، فلم لا يجوز أن يكون الأنبياء قد صاروا أشرف بعد الاصطفاء.

---

(١) لاحظ: تفسير الرازي: ج٢، ص٢١٧.

(٢) إرشاد الطالبين:ص٣٢٣.

٣ . لا يبعد أن يكونا قد رغبا في أنْ يصيرا على هيئة الملائكة وصورها، وليس ذلك دليلاً على رغبتهما في الثواب ولا الفضل، فإنّ الثواب لا يتّبع الهيئات والصور، وذلك لأنه لا نزاع أنّ الملك أفضل من البشر في باب القوة والقدرة وفي الحسن والجمال وفي الصفاء والنقاء عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيبات، فإنّ الملائكة خلقوا من الأنوار، وآدم مخلوق من التراب، فلعلّ آدم عليه السلام وإنْ كان أفضل منهم في كثرة الثواب، وفي علمه عليهم إلاّ أنه رغب في أن يكون مساوياً لهم في تلك الأمور التي عددناها وهي الهيئات والصور، فكان التغرير حاصلاً من هذا الوجه[١] .

الوجه الثاني:

قوله تعالى: ﴿**لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقرَّبون**﴾ [النساء:١٧٣].

وجه الاستدلال: أنّ العرب قد جرت عادتهم بأنهم إذا أرادوا تعظيم شخص بنفي فعلٍ عن الغير كانوا يقدّمون الأدنى، ويتبعونه بالأعظم، كما يقال فلان لا يردّ الوزير قوله «بل ولا السلطان» وتأخير النفي في الآية يدل على ما قلناه.

والجواب:

إنه ليس كلاماً واحداً وقع فيه تقديم وتأخير ليدلّ على أشرفية أحدهما على الآخر، بل كلامين مستقلين خاطب بأحدهما طائفة من النصارى ردّاً عليهم في قولهم «المسيح ابن الله» وبالأخرى طائفة من مشركي العرب، ردّاً عليهم في قولهم «الملائكة بنات الله» ومضمونها «أنّ المسيح والملائكة عباد مربوبون»[٢] .

الوجه الثالث:

قوله تعالى: ﴿**قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إنّي ملَكٌ**﴾ [الأنعام:٥١].

وجه الاستدلال: لما نفى النبي عن نفسه الملَكيَّة، دلّ على أنّ الثاني أفضل منه.

---

[١] رسائل المرتضى: ج٢، ص١٦٧.

[٢] إرشاد الطالبين: ص٣٢٤.

والجواب:

إنّ المراد بالخزائن التي نفاها النبي عن نفسه، هي خزائن الرحمة الإلهية الموجودة عند الله تعالى لا تنقص، وهي مختصة به تعالى، وأما غيره سبحانه كائناً من كان، فما عنده مقدّر لأنه ممكن ومحدود، أما الله فإذا بذل فلا ينقص من عطائه وبذله شيء أبداً.

والمراد من نفي علم الغيب عن نفسه، إنما هو الاستقلال بهذا العلم من غير تعليم منه تعالى، ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿**ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم**﴾ أي أنت يا محمّد بحسب طبعك ومن دون تعليم منّا لا تعلم المنافقين، أما أنه ﷺ يعلم بتعليم منه سبحانه فمما لا ريب فيه أصلاً لقوله تعالى: ﴿**قالت من أنبأك هذا قال نبأني العليم الخبير**﴾ [التحريم:٤] ﴿**ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك**﴾ [آل عمران:٤٥] ﴿**عالم الغيب فلا يُظهِر على غيبه أحداً، إلاّ من ارتضى من رسول**﴾ [الجن:٢٧-٢٨] والمراد من نفي كونه ملكاً هو كناية عن نفي آثار الملكية عنه ﷺ، لأنّ الملائكة منزّهون عن حوائج الحياة المادية من أكل وشرب وغيرهما لذا قال: ﴿**إنّما أنا بشرٌ مثلكم**﴾ [الكهف:١١١].

والآية مورد البحث هي ردٌّ على أولئك الذين قالوا له:

﴿**وقالوا مالِ هذا الرّسول يأكل الطّعام ويمشي في الأسواق**﴾ [الفرقان:٨].

فالآية المباركة جواب صارخ على المقترحين على النبي أنْ يكون كالملائكة المنزّهين عن الأكل والشرب، أو أنْ يأتيهم بالمعجزات وأنْ يفجّر لهم من الأرض ينبوعاً أو تكون له جنة من نخيل وما شابه ذلك. إذن ليس في دلالة الآية ما يدلّ على أفضلية الملائكة على الأنبياء عليهم السَّلام.

الوجه الرابع:

ما ذكره الشيخ الحر في آخر رسالته في الرجعة في ضمن جوابه السادس عن الشبهة الرابعة لمنكري الرجعة حيث قال:

إنّ جبرائيل أعلم من الإمام ومن الأنبياء، فإنّ علمهم وصل إليهم بواسطته.

يَرِدُ عليه: إنّ أعلمية جبرائيل من الإمام وغيره من الأنبياء منافٍ لسجود الملائكة كلهم أجمعين لآدم عليه السلام، وتعلّمهم الأسماء منه، واعترافهم بعدم العلم ﴿**لا عِلْم لنا إلاّ ما علَّمْتَنا**﴾

﴿**يا آدم أنبئهم بأسمائهم**﴾ولنصوص كون الأئمة أول ما خلق الله ومن نورهم اشتقّ خلق السماوات والأرضين، وأنهم معلّمو الملائكة التسبيح والتقديس.

وعلى ذلك فوساطة جبرائيل في علمهم في هذه النشأة ليس من جهة الجهل والنسيان بل إنما هو من باب دلالة كثرة الأعوان على عظمة السلطان لا على العجز والنقصان، وذلك لأنّ غاية مرتبة الملائكة الرسالة ولا يمتنع اجتماعها مع الجهل في الجملة، بخلاف الإمامة أو النبوة فإنّ أول مرتبتها الرياسة العامة الممتنع اجتماعها مع منقصة الجهل عقلاً ونقلاً.

... بعد أنْ ثبت أفضلية الأنبياء على الملائكة، لا بُدّ أنْ يكون أحد الأنبياء أفضلهم، لتفاوت العقول والكمالات لما ورد في الكتاب الكريم بقوله تعالى:

﴿**وفوق كلّ ذي علمٍ عليم**﴾ [يوسف:٧٧].

﴿**ورفعنا بعضهم فوق بعضٍ درجات**﴾ [الزخرف:٣٣].

﴿**منهم من كلَّم الله ورفع بعضهم درجات**﴾ [البقرة:٢٥٤].

﴿**ورفع بعضكم فوق بعضٍ درجات**﴾ [الأنعام:١٦٦].

وقد أجمعت الأمة الإسلامية بأكملها على أفضلية النبي صلى الله عليه وآله على الأنبياء والمرسلين منذ آدم إلى مَنْ دونه سوى أهل بيته الطّاهرين عليهم السلام فهم نفسه ﴿**وأنفسنا وأنفسكم**﴾.

ونستدل على أفضلية النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله على الأنبياء والمرسلين بوجوهٍ:

الوجه الأول:

إنّ النبي صلى الله عليه وآله أكثر الأنبياء كمالاتٍ في القوة العلمية والعملية فيكون أفضل.

إنْ قيل: من أين أثبّت أنه أكثرهم قوةً وعلماً وعملاً؟.

قلنا: إنّا أثبتنا ذلك لأنه صلى الله عليه وآله أكثرهم فيضاناً للعلوم، وأعمّ نوراً من أكثرهم، فوجب أنْ يكون أفضل.

أما كونه عليه وآله السلام أكثر فيضاناً، فلأنّ شريعته بلغت أكثر بلاد العالم وانتشرت في أطراف الأرض بالرغم من محاربة كل الأديان المنحرفة لها، وانتشارها دليل عافيتها بخلاف سائر الأنبياء، فإنّ دعوة موسى عليه السَّلام رغم تقدّمها زماناً على شريعة النبي محمّد

اقتصرتْ على بني إسرائيل وهم بالنسبة إلى أمّة محمّد في غاية القِلة، وأما عيسى عليه السلام فالدعوة الحقة التي جاء بها لم تبق البتة، وما هو موجود بين أيدي النصارى مما يدَّعونه شريعة له عليه السلام فهو تخرُّص وجهل محض بحقائق ومعارف النبي عيسى عليه السَّلام، وكفر صريح بما جاء به، والاستقراء يدعمه، فوجب أنْ لا يكون شريعة له، فإذا ثبت كونه أكثرهم فيضاناً ثبت بطريق أولى كونه أفضلهم كمالاً.

الوجه الثاني:

قوله تعالى: ﴿**أولئك الّذين هدى الله فبهداهم اقتده**﴾ [الأنعام:٩١].

أمر الله سبحانه نبيّه صلى الله عليه وآله أنْ يقتدى بهم بأسرهم، فوجب أنْ يأتي بكل ما أتوا به، فوجب أنْ يحصل على مثل كمالات جميعهم، فيكون أفضل من كلّ واحد منهم [١].

قد يُقال: ما المقصود من أمر النبي صلى الله عليه وآله أن يهتدي بهدى أولئك الأنبياء؟.

يقول بعض المفسرين: «إنّ المقصود قد يكون هو الصبر وقوة التحمّل والثبات في مواجهة المشاكل»، ويقول بعض آخر أنه «التوحيد وإبلاغ الرسالة» ولكن يبدو أن للهداية معنًى واسعاً يشمل التوحيد وسائر الأصول العقائدية، كما يشمل الصبر والثبات وسائر الأصول الأخلاقية والتربوية» [٢].

والصحيح ما ذكره إبن ميثم البحراني في كتابه قواعد المرام باعتباره معنىً شاملاً لعامة السنن الإلهية والأسس التوحيدية التي جاء بها النبيون والمرسلون، وهذه الآية لا تتعارض مع القول بأنّ الإسلام ناسخُ للأديان والشرائع السابقة، إذ إن النسخ إنما يشمل جانباً من أحكام تلك الشرائع لا الأصول العامة للدعوة.

الوجه الثالث:

قوله تعالى: ﴿**وإنّك لعلى خُلُقٍ عظيم**﴾ [القلم:٥].

---

[١] قواعد المرام:ص١٣٥.

[٢] تفسير الأمثل: ج٤، ص٣٤٥ ومجمع البيان ج٤ص٨٤.

بما أن الله سبحانه وصف نبيه الكريم بحسن الخلق العظيم دل ذلك على أنه ليس وراء مدحه مدح، إذْ لم يُمتدح نبيٌ قبله كما حصل للنبي محمّد ﷺ حيث مدحه بالعظمة، وهذا بذاته أكبر شاهد ودليل على تقدمه على من سبقه.

الوجه الرّابع:

الأخبار العديدة التي هي فوق التواتر [١]، الدالة على سبق خلقة روحه ﷺ على أرواح بقية الأنبياء والمرسلين.

وأما النقطة الثانية:

من ضروريات دين الإسلام أنّ محمداً ﷺ آخر الأنبياء والرسل، ختم به سبحانه مَنْ تقدمه منهم لشرافته وأفضليته عليهم بلا منازع ولأكملية شريعته المتضمّنة لأحكام وتعاليم وتشريعات مستجيبة لكل احتياجات المجتمعات الماضية والراهنة والمستقبلية، واحتوائها على جميع الإحتياطات الضرورية للمسائل المستجدة والمستحدثة مع وجود ضامن يكفل بقاءها وصيانتها عن التحريف، وهو الإمام عليه السلام.

وشريعة الإسلام الحاوية لما ذكرنا، تكون ناسخةً للشرائع المتقدمة عليها، وآخذة بيد الأفراد والجماعات إلى الحياة الرغيدة، وما يعانيه المسلمون اليوم من فقر وجوع، وعدم انتظام في مرافق حياتهم ما هو إلاّ نتيجة عدم اتخاذهم الإسلام منهج حياة، والسر في ذلك يرجع إلى أمرين:

الأول: عدم التركيز على الذات بتهذيبها بمكارم الأخلاق الإسلامية مما يعني الجهل المطبق بأحكام الإسلام الآمرة بكل خُلُقٍ جميل وفعلٍ رشيد.

الثاني: الحكومات الظالمة والأحزاب المستبدّة التي هي بذور إبليس وأدوات المدرسة الأشعرية في الوسط الشيعي يتلاعبون بالتراث العقائدي والفقهي للشيعة الإمامية، ونهب ثرواتهم ومقدّراتهم.

وليس دين الإسلام بدعاً من الأديان، بل هو تكملة لرسالات السماء منذ آدم عليه السلام إلى نبينا ﷺ، فما أنزله عزّ وجل على آدم لا يفترق بالجوهر عمّا أُنزل على رسوله محمّد

[١] بحار الأنوار: ج١٥، باب بدء خلقه ﷺ وما جرى له في الميثاق.

ﷺ، فالشرائع السماوية المقدّسة كانت في بدء أمرها كنواة قابلة للنمو والنشوء، أخذت تنمو وتكبر وتستكمل عبر القرون والأجيال، حسب تطور الزمان، وتكامل الأمم، فدعوة الأنبياء واحدة لا تتغير لأنها من مصدر ومنبع واحد؛ ﴿**إنّ الدّين عند الله الإسلام وما اختلف الّذين أواتوا الكتاب إلاّ من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم**﴾ [آل عمران: ٢٠]، وقال تعالى: ﴿**شَرَعَ لكم من الدّين ما وصّى به نوحاً والّذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أنْ أقيموا الدّين ولا تتفرّقوا فيه كَبُرَ على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبي من يشاء ويهدي إليه من ينيب**﴾ [الشورى: ١٤].

فهذه الشرائع مع اختلافها في بعض الفروع والأحكام نظراً إلى بعض الأحوال والظروف الموضوعية، تسوق الجميع إلى هدفٍ واحد، وإنما الاختلاف في المنهج لا في المقصد والغاية، لذا قال تعالى: ﴿**لكلٍّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمّة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات**﴾ [المائدة: ٤٩].

وقد شرّفنا وامتحننا بالإسلام المبارك ﴿**ومن يبتغِ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه**﴾ [آل عمران: ٨٦].

﴿**وأنزلنا إليك الكتاب بالحقّ مصدّقاً لِمَا بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه**﴾ [المائدة: ٤٩].

ونستدل على الخاتمية بأمرين:

الأمر الأول: دليل الحكمة وفيه نقاط:

النقطة الأولى: إنّه بعد كمال الأنبياء في درجاتهم لا بُدّ من ظهور الخاتم ﷺ، وذلك لأنّ الله سبحانه كان ولم يزل في جلال قدسه، متوحّداً في ربوبيته، متفرّداً في عظمته، ليس له شريك في كمال من كمالاته، ولا صفة من صفاته، فأول ما تجلّى، تجلّى بأول مخلوق له به فيه بمعنى أنه سبحانه تجلّى للمخلوق الأول بالصفات والأسماء. لا بالذات جلّ وعلا. فكان أول تجلّيه سبحانه كاملاً في جميع صفاته، إذ كان صلوات الله عليه وآله أثرَ الكامل، وأثر الكامل كامل، وقد سبق في وجوده جميع الخلق، وله أثرٌ وكمال لا محالة، وأثرُه نورُه، فسطع من وجهه نور لأنّ نوره من نور ربّه، وهذا النور المقدّس هو نور الأنبياء، ثم سطع من

أنوار وجوههم أيضاً أنوار، وخلق منها الأناسيّ والصالحين منهم، وكذلك دار الأمر بذلك إلى أن انتهى في قوس النزول إلى الأرض التي هي في آخر القوس ثم في الإقبال إليه سبحانه سبق في الظهور كل ما كان متأخراً، فأول المقامات في الظهور في الدنيا مقام الجماد ثم من بعد وصوله إلى درجة الكمال يظهر عليه النبات، ثم من بعد وصوله إلى مقام الكمال ودرجة الاعتدال يظهر عليه الحيوان، وكذلك بعدما وصل الحيوان إلى درجة الكمال يظهر عليه الإنسان، وكل ذلك بعد ختم دورتهم وسيرهم في تمام فسحتهم، فإنّ للجماد فسحةَ وجود إذا بلغ أعلاها يظهر عليه النباتية، فمنهم من بلغ وصار جمادية النبات، ومنهم من سقط في سائر الدرجات والمراتب، فلذلك بعد تولّد المرتبة العليا يوجد أيضاً من مواليد الدرجة السفلى، وتحت ذلك أسرار جمّة وحِكَم كثيرة ثم بعد ما بلغ الإنسان أشدّه واستوى وبلغ أعلى مراتب فسحة وجوده يتعلق به نور مؤثره فيصير نبياً ولكن لا يبلغ جميعهم هذه المرتبة، فمنهم من يقف في الأدنى ويصير أمةً، ومنهم من يصعد ويصير نبياً، وبعدما كمل النبي في نبوته، وسار في جميع درجات النبوة، ورأى من آيات ربّه الكبرى فوقف من ربه كقاب قوسين أو أدنى، صار مظهر نور الخاتم ومحل بروزه فيتجلّى ﷺ فيه، ولكن لا يبلغ جميع الأنبياء هذه الدرجة، ويبلغ منهم واحد أو ما شاء الله في العوالم المختلفة هذه المرتبة، وفي الدنيا لم يبلغ هذا المقام إلاّ واحد، فبعد كمال الأنبياء في درجاتهم ومقامهم لا بُدّ من ظهور الخاتم ﷺ، وقد ظهر بعد ختام النبوة ولو لم يظهر لما انقطع ظهور الأنبياء ودعوتهم، ولما رأينا انقطاعهم عرفنا أنه ختم أمرهم وظهر السر الأعظم.

النقطة الثانية: لما كان سبحانه وتعالى حكيماً عليماً، والحكيم لا يعبث ولا يلهو وقد وقفنا على حكمته من وجوه: منها انتظام خلقه وترتّب أجزاء ملكه بعضها على بعض، فخلقه الخلق ليس إلاّ لفائدة مهمة قد بيّنها في كتابه حيث قال: ﴿**وما خلقت الجنّ والإنس إلاّ ليعبدون**﴾ وفي القدسي: «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببت أنْ أعرف فخلقتُ الخلق لكي أعرف» والمعرفة وجدان المعروف، وذلك لا يمكن إلاّ بظهوره لهم في مقامهم وحدهم كما قال أمير المؤمنين عليه السلام«تتلقاه الأذهان لا بمشاعرة وتشهد له المرائي لا بمحاضرة لم تحط به الأوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها».

فهو سبحانه لما خلقهم لمعرفته وعبادته، تجلّى لهم ـ بالصفات لا بالذات ـ ليقتدروا على النظر إليه ومعرفته، وذلك في كل عالم بحسبه وتجليه الدالّ عليه في جميع العوالم هو الخاتم ﷺ أقامه مقامه في سائر عوالمه في الأداء إذ كان لا تدركه الأبصار ولا تحويه خواطر الأفكار ولا تمثله غوامض الظنون في الأسرار، لا إله إلا الله الملكُ الجبّار، فالنبي محمّد مرآة التجلي في كل عالم من العوالم ومقام من المقامات، قد تجلّى لعباد الله بحسب قربهم ليعرفوا الله ويعبدوه، ولو لم يظهر لما عُبد الله مطلقاً، ففي الحديث «كنتُ أنا وعلي نوراً بين يدي الله ﷻ مطيعاً يسبّح. ثم ركّب ذلك النور في صلب آدم فلم نزل في شيء واحد حتى افترقنا في صلب عبد المطلب، فجزء أنا وجزءٌ علي».

كانا في الأصلاب الشامخة والأرحام المطهّرة، فلا بدّ للأنبياء والمرسلين والأوصياء الماضين غير العترة أنْ يعرفوا هذه الوجهة العظيمة والتوجه إلى هذه القبلة الشريفة، ثم إنّ ظهوره عليه السلام في كل عالم بعد استعداد القوابل وكمال الأركان وقوة المشاعر وذلك لا يمكن إلاّ بتكميل الكاملين وهم الأنبياء، فلا بدّ أنْ يظهروا أولاً في كل عالم لتكميل القابليات ليظهر بعدهم أشرف الآيات وهو الخاتم رسول الله محمّد ﷺ من بعدهم.

النقطة الثالثة: في أنّ الخاتم أول الخلق والأنبياء آثاره: اتّفق المسلمون قاطبةً على أنّ الخاتم أول الخلق وذلك لأنّ للخلق أولاً، والأوليّة في غير الزمان ليست كالأولية الدنيوية، فإنّ الأول فيها في عرض الثاني والثالث ولكن الأول الدهري والسرمدي سابق في الطول، وكل مقدَّم في الطول فوق من هو تحته على الحقيقة، وإذا كان مؤثراً لكل من دونه فيكون محيطاً بهم واقفاً عليهم، والخاتم ﷺ محيط بجميع من دونه بالمؤثرية في الكون وجميع الخلق آثاره، فإنّ كل خلق إنْ كان من النوريين يكون أثر نفسه وإن كان من الظلمانيين فهو أثر ظله، فهو الظاهر في الكل لأنّ المؤثر أظهر في آثاره منها وأولى بها منها وأوجد في مكانها منها، ألا ترى إلى الجسم المطلق بالنسبة إلى أفراده، فلا ترى في الأجسام العلوية والسفلية والفلكية والعنصرية سوى الجسم، فلا ظهور إلاّ للجسم ولا وجود إلاّ له، ولا حكم ولا أثر إلاّ له، فتبارك من جعل الجسم محيطاً بهذه المنزلة، وإذا كان الأمر في الجسم الذي هو أخسّ مراتب الخلق هكذا فما ظنك بأول الخلق الذي هو أقرب الخلق من الله بل هو مقامه وعلامته، ولا شك أنّ العلامة لا تكون علامة إلاّ إذا وجد فيها من ذي العلامة أثر أو آثار، ولما أطلق

الإمام عليه السلام في صفة الأئمة لفظ العلامات والآيات عرفنا أنهم علامات الله من كل حيثية فيجب أن يكونوا في جميع الآثار والصفات علامته لا مِن حيثية واحدة، ولا شكّ أن النبي صلى الله عليه وآله يثبت له هذه الصفة لكونه وعترته من نور واحد وطينة واحدة «أولنا محمّد وأوسطنا محمّد وآخرنا محمّد»، ففي نبيّ الله محمّد وآله من أحديته تعالى بقدر دلالتهم عليه تعالى بالأحدية وذلك قوله في رسول الله محمّد وآله: «بهم ملأت سماءك وأرضك حتى ظهر أنْ لا إله إلاّ أنت»[1] . فالله سبحانه أظهر لنا أحديته وبساطته وطيه للأشياء بأول خلقه، فجميع ما ترى في الملك ظهورات آل محمّد سلام الله عليهم وآياته، وجميع الأبدان في الملك مرايا ظهور نورهم، وجميع الحجج أعضاؤهم وجوارحهم، وجميع أوليائهم ألسنتهم، فالخاتم مؤثر الأنبياء وجميع النوارنيين آثاره وآثار آثاره، وهو الظاهر من الأنبياء، بل أقول إنّ النبي الكامل في حقيقته هو الخاتم بأي معنى كان فإنه إما من «النبأ» بمعنى الخبر فهو النبي أي المنبيء أو من «النبوة» بمعنى الرفعة، فهو النبي أي الرفيع، وهو المخبر عن الذات والمرتفع عن كل الآيات، وكل نبي صار نبياً بسبب حكاية نوره ورفيعاً لكونه مظهراً لنوره فهو أول الأنبياء وآخرهم وأول الحجج النبوية وآخرها، وينبئُك عن كل ذلك قوله تعالى: ﴿**وتقلّبك في السّاجدين**﴾ والأنبياء هم الساجدون، وقال عليه السلام: إنّ لنا مع كل ولي أذناً سامعة وعيناً ناظرة ولساناً ناطقاً، وقال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وروحي فداه: «أنا الأول أنا الآخر أنا الظاهر أنا الباطن»، فإذا كان الأمر هكذا فهو الظاهر من الأنبياء والمرسلين والملائكة المقرّبين والحجج المكرمين والمؤمنين الممتحنين فأرني غير محمّد صلى الله عليه وآله وعترته الطاهرة عليهم السَّلام حتى أثبت لك وجوده ونبوته ولا غير له ولا لوصيه فهو الكل ووصيّه الجلّ، فماذا أقول في من جميع الأنبياء وجوهه وآياته ونسبة الكل إليه نسبة الأثر إلى المؤثر بلا تفاوت، نعم بدنه الشريف من بين الآثار كان أحكى لكمالاته وإن كان نسبة الجميع واحدة بالنسبة إلى ذاته.

الأمر الثاني: دليل الشرع:

---

[1] من دعاء مولانا إمام المتقين الحجّ بن الحسن عجل الله فرجه في أيام رجب، وقد ورد في الزيارة الرجبية قوله: "أسألك بما نطق فيهم من مشيئتك فجعلهم معادن لكلماتك وأركاناً لتوحيدك وآياتك ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كلّ مكانٍ يعرفك بها من عرفك، لا فرق بينك وبينها إلاّ أنّهم عبادك وخلْقُك.."؛ فليُرَاجَع الدّعاء.

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿**ما كان محمّد أبا أحدٍ من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النّبيّين وكان الله بكلّ شيء عليماً**﴾ [الأحزاب: ٤١].

الآية واضحة الدلالة في كون النبيّ خاتم لكلّ الأنبياء جميعاً، فلا نبي بعده إلى يوم القيامة.

وفي كلمة «خاتم» ثلاث لغات:

١ . فتح التاء «خاتَم» وهي لغة عاصم.

٢ . كسر التاء «خاتِم» وهي لغة باقي القرَّاء.

٣ . مدّ التاء «خاتام» وهي من شواذ القراءات، وفي لغةٍ «خيتام» وجميعها ألفاظ مترادفة لمعنى واحد هو ما يُلبّس به الأصبع من الحلي أو الطابع يُطبع به السِمة ونحوها، ثم كثر استعماله لذلك وإنْ أُعِدَّ الخاتَمُ لغير الطبع، قال ابن بري في الخَيتام:

يا هندُ ذاتَ الجوْرَبِ المنشقّ   أخذتِ خيتامي بغير حق

ويروى: خاتامي قال آخر: أتوعدنا بخيتام الأمير.

وشاهد الخاتام ما أنشده الفراء لبعض بني عقيل:

لئن كان ما حُدّثتهُ اليوم صادقاً   أصُمْ في نهار القيظ للشمس بادياً

واركب حماراً بين سَرْجٍ وفرْوة   وأُعْرِ من الخاتام صُغرى شِماليا [١]

فعلى القراءة الأولى: يُراد بالخاتم "بالفتح" حلقة تدخل في الإصبع للزينة [٢]، أو ما يُستعمل من الطين لختم الكتب تماماً كالطابع بمعنى ما يطبع به، حيث كان متداولاً فيما مضى ولا يزال حينما يريدون إغلاق رسالة أو غطاء الوعاء، أو باب المنزل لئلا يفتحها أحد، حيث كانوا يضعون مادة لاصقة على الباب أو القفل ويختمون عليها، وهذه المادة تسمى بالخاتم.

وعلى القراءة الثانية: يراد بالخاتِم "بالكسر" اسم فاعل بمعنى الآخِر، فخاتِم كل شيء: آخره وعاقبته، ومنه خاتمةُ السورة: آخِرُها [٣].

---

[١] لسان العرب: ج١٢، ص١٦٤.

[٢] مجمع البحرين: ج٦، ص٥٤.

[٣] لسان العرب: ج١٢، ص١٦٤. ومجمع البحرين: ج٦، ص٥٤.

وسواء أكان «الخاتم» بمعنى الزينة في اليد أم بمعنى الآخِر أو ما يُختم به فإنّ محمداً صلى الله عليه وآله هو خاتم النبيين، وقد افتخر به صلى الله عليه وآله الأنبياء والمرسلون بل ما صار الأنبياءُ أنبياءً إلاّ بأخذ الميثاق عليهم بنبوته وولاية أمير الثقلين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، فهو بهذا المعنى خاتم وآخِر وذلك لوجود مزيةٍ له عليهم، فلو لم يكن أفضلهم لما تزينوا به كتزين الإنسان بخاتم من عقيق وما شابهه؛ مضافاً إلى أنّ الخاتم وإنْ أُطلق على خاتم الزينة، إلاّ أنّ أصله مأخوذ من الختم أي النهاية والإغلاق تماماً كإغلاق باب المنزل أو الرسالة، وقد استعملت هذه المادة في عدة موارد في القرآن منها قوله تعالى: ﴿ **اليوم نختم على أفواههم وتكلّمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون**﴾ " يس/٦٦" ﴿ **ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذابٌ أليم**﴾ " البقرة/٨ ".

ولا يُراد بالخاتم ـ كما ربما يتوهم ـ كونه زينة الأنبياء فقط من دون أن يكون آخِرهم ومَنْ به يُختم بابُ النبوة، فإن هذا التصور باطل قطعاً وذلك لأنّ «خاتم» بمعنى حلقة أو زينة في اليد هو كناية عن كونه آخرهم، «لأن التلبس له لا يمكن إلاّ بعد وجود المتلبس فلا يقال: إن هذا خاتم زيد إلاّ بعد وجود زيد وتلبسه به، وعليه كان النبيُّ محمّد صلى الله عليه وآله بمنزلة الخاتم لجميع النبيين، فمقتضى إضافة الخاتم إليهم، أنهم جميعهم كانوا قبله موجودين، فهو متأخر عنهم وآخرهم».

هذا كله بناءً على قراءة «خاتم» بالفتح، أما على قراءتها بالكسر فالأمر واضح لأن «الخاتم» على هذه القراءة هو اسم فاعل بمعنى الآخِر، فهو صلى الله عليه وآله أتم الأنبياء بوجوده وفضائله فلا نبي بعده أبداً.

إشكالان وجوابهما:

الإشكال الأول :

عرفنا أن الآية تقيد كونه صلى الله عليه وآله آخر النبيين لكنْ لا يعني هذا أنه آخر المرسلين.

الجواب:

إنّ الرسول هو الذي يحمل رسالةً من الله إلى الناس، والنبي هو الذي يحمل نبأ الغيب الذي هو الدين وحقائقه، ولازم ذلك أنْ ترتفع الرسالة بارتفاع النبوة، فإنّ الرسالة من أنباء

الغيب، فإذا انقطعت هذه الأنباء انقطعت الرسالة، ومن هنا يظهر أنّ كونه ﷺ خاتم النبيين يستلزم كونه خاتماً للرسل.

وفي الآية إيحاء إلى أنّ ارتباطه ﷺ وتعلُّقه بكم تعلق الرسالة والنبوة وأنّ ما فعله كان بأمر من الله سبحانه.

مضافاً إلى وجود فرقٍ بين النبي والرسول، خلاصتُه:

أنّ النبي هو الإنسان الموحى إليه من الله بإحدى الطرق المعروفة، وأما الرسول فهو الإنسان القائم بالسفارة من الله بإبلاغ قول أو تنفيذ عمل، وإن شئت قلت:

النبوة منصب معنوي يستدعي الاتصال بالغيب بإحدى الطرق المألوفة، والرسالة سفارة للمرسل "بالفتح" من جانبه سبحانه لتنفيذ ما تحمله منه في الخارج أو إبلاغه إلى المرسل إليهم، ولأجل هذا يقترن لفظ الوحي بلفظ «النبيين» ويقول سبحانه ﴿**إنّا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوحٍ والنّبيّين من بعده**﴾ [النساء:١٦٤].

«ولو فُرض أنه أوصد باب النبوة وختم نزول الوحي إلى أي إنسان كما تصرّح به لفظ «خاتم النبيين» فعند ذاك يختم باب الرسالة الإلهية أيضاً بلا ريب، لأنّ الرسالة لا تهدف سوى تنفيذ ما يتحمله النبي من جانب الله عن طريق الوحي فإذا انقطع الوحي والاتصال بالمبدأ الأول والاطلاع على ما عنده لا يبقى موضوع للرسالة أبداً، فإذا كان النبيُّ محمّد ﷺ خاتماً للنبيين أي مختوماً به الوحي والاتصال فهو خاتم الرسل والمرسلين قطعاً، لأنّ رسالة الإنسان من جانب الله سبحانه، عبارة عن بيان أو تنفيذ ما أخذه عن طريق الوحي فلا تستقيم رسالةُ أي إنسان من جانبه سبحانه إذا انقطع الوحي والاتصال به تعالى»[1].

الإشكال الثاني:

كيف يكون سيدنا محمّد ﷺ آخر الأنبياء، في حين يقول المسلمون أنّ النبيَّ عيسى عليه السلام ينْزل من السماء إلى الأرض في آخر الزمان؟.

والجواب:

[1] السبحاني، معالم النبوة:ص١٣٦.

معنى كونه ﷺ آخر الأنبياء يعني أنه لا يُنبّأ أحدٌ بعده بالوحي التشريعي، أما الوحي التسديدي فلا مانع منه في حق النبيِّ عيسى عليه السلام وغيره من الأولياء المطهّرين، وعيسى عليه السلام حين نزوله يكون عاملاً بشريعة سيد المرسلين محمّد بن عبد الله ﷺ لا شريعته المنسوخة بشريعة مَنْ يأتي بعده.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿**تبارك الّذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً**﴾ [الفرقان:٢].

مفاد الآية المباركة: أنّ الغاية من تنزيل الفرقان على عبده ورسوله الكريم محمّد ﷺ هي كون القرآن نذيراً للعالمين أي الخلائق كلها من بدء نزوله إلى يوم يُبْعثون.

وكلمة «العالمين» اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين، وقيل كل ما علم به الخالق من الأجسام والأعراض [١] ، وعلى أي تقدير سواء أكان المراد من العالمين جميع المخلوقات التي يحويها الفلك من الجواهر والأعراض، أم كان المراد الإنس والجن فالمراد منه في الآية بقرينة كونه «نذيراً» خصوص الإنسان أو مطلق من يعقل، فالآية صريحة في أنّ إنذاره لا يختص بناس دون ناس أو بزمان دون زمان، فهو على إطلاقه يعطي كونه نذيراً للإنس والجن بلا قيد ولا حدّ.

وهناك آيات أُخر تُثبتُ عمومية دعوة نبي الإسلام لكل المكلّفين كقوله تعالى:

﴿**وما أرسلناك إلاّ كافّة للنّاس بشيراً ونذيراً**﴾ [سبأ:٢٩].

﴿**قل يا أيّها الناس إنّي رسول الله إليكم جميعاً**﴾ [الأعراف:١٥٩].

إنّ ملاحظة سعة مفهوم «العالمين» و «الناس» و «كافةً» تؤيد هذا المعنى أيضاً، إضافةً إلى إجماع المسلمين على ذلك، وكون المسألة من ضروريات الدين عندهم، والروايات الكثيرة الواردة عن النبي وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام توضّح هذا المطلب، نذكر بعضاً منها على سبيل المثال:

١ . ما ورد عنه ﷺ في الحديث المشهور قال:

---

[١] الزمخشري، تفسير الكشاف: ج١، ص٢٠.

«أيها الناس حلالي حلال إلى يوم القيامة، وحرامي حرام إلى يوم القيامة ألا وقد بيّنهما الله عزّ وجل في الكتاب وبيَّنتهما في سيرتي وسنتي».

وورد بلفظ آخر أيضاً قال أبو عبد الله عليه السلام:

«حلال محمّد حلالٌ أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ أبداً إلى يوم القيامة لا يكون غيره ولا يجيء غيره» [١].

٢ . تنصيص الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله على أنّ أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام بمنزلة هارون من موسى وأنه لا نبي من بعده، مما يدلّ على كون النبي خاتماً للأنبياء والرسل، وقد روي هذا الحديث بطرق كثيرة في مصادر الفريقين [٢]، وأجمعت على صحته الأمة بأسرها، فلا مغمز في سنده أو دلالته؛ فقوله صلى الله عليه وآله: «لا نبي بعدي» نصٌ صريح في خاتميته صلى الله عليه وآله.

والأحاديث بشأن الخاتمية فوق التواتر مبثوثة في مصادر الفريقين.



الباب السّابع عشر

---

[٢] أصول الكافي: ج١، ص٥٨ ح١٩.

[١] القيروز آبادي، فضائل الخمسة من الصحاح الستة: ج١، ص٣٠٠.

عقيدتنا في القرآن الكريم

قال المصنّف ﵀:

نعتقد أنّ القرآن هو الوحي الإلهي المنزّل من الله تعالى على لسان نبيه الأكرم، فيه تبيان لكل شيء، وهو معجزته الخالدة التي أعجزت البشر عن مجاراتها في البلاغة والفصاحة وفيما حوى من حقائق ومعارف عالية لا يعتريه التبديل والتغيير والتحريف، وهذا الذي بين أيدينا نتلوه هو نفس القرآن المنزل على النبي، ومن ادّعى فيه غير ذلك فهو مخترق أو مغالط أو مشتبه، وكلهم على غير هدى، فإنه كلام الله الذي ﴿**لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه**﴾.

ومن دلائل إعجازه أنه كلّما تقدم الزمن وتقدّمت العلوم والفنون فهو باقٍ على طراوته وحلاوته وعلى سموّ مقاصده وأفكاره، ولا يظهر فيه خطأ في نظرية علمية ثابتة، ولا يتحمل نقض حقيقة فلسفيّة يقينية، على العكس من كتب العلماء وأعاظم الفلاسفة مهما بلغوا في منزلتهم العلمية ومراتبهم الفكرية، فإنه يبدو بعض منها على الأقل تافهاً أو نابياً أو مغلوطاً، كلما تقدمت الأبحاث العلمية وتقدّمت العلوم بالنظريات المستحدثة، حتى من مثل أعاظم فلاسفة اليونان كسقراط وأفلاطون وأرسطو الذين اعترف لهم جميع من جاء بعدهم بالأبوة العلمية والتفوّق الفكري.

ونعتقد أيضاً بوجوب احترام القرآن الكريم وتعظيمه بالقول والعمل، فلا يجوز تنجيس كلماته حتى الكلمة الواحدة المعتبرة جزءاً منه على وجه يقصد أنها جزء منه، كما لا يجوز لمن كان على غير طهارة أن يمس كلماته أو حروفه ﴿لا يمسّه إلاّ المطهَّرون﴾، سواء كان محدثاً بالحدث الأكبر كالجنابة والحيض والنفاس وشبهها، أو محدثاً بالحدث الأصغر حتى النوم، إلاّ إذ اغتسل أو توضأ على التفاصيل التي تذكر في الكتب الفقهيّة.

كما أنه لا يجوز إحراقه، ولا يجوز توهينه بأي ضرب من ضروب التوهين الذي يعد في عرف الناس توهيناً، مثل رميه أو تقذيره أو وضعه في مكان مستحقر، فلو تعمد شخص توهينه وتحقيره بفعل واحد من هذه الأمور وشبهها، فهو معدود من المنكرين للإسلام وقدسيته المحكوم عليها بالمروق عن الدين والكفر برب العالمين.

❖ ❖ ❖

تعرّض المصنف ﷫ في هذا الباب إلى نقطتين مهمتين:

الأولى: كون القرآن معجزة إلهية، ووجوه الإعجاز فيه.

الثانية: صيانته عن التحريف.

أما النقطة الأولى:

فمما لا ريب فيه عند المسلمين أنّ القرآن كتابٌ سماوي يحتوي على شتّى العلوم والمعارف والأخلاق والقوانين، وكل ما يحتاجه الفرد والجماعة، وهو المعجزة العلمية الكبرى التي تفرّد بها الله سبحانه على النبي الكريم محمّد ﷺ دون سواه من الأنبياء والرسل، وهو الكتاب الوحيد الذي أعلن بقوةٍ وبصراحةٍ تامة أنّ أحداً لا يمكنه أصلاً أنْ يأتي بمثله، حتى جماعات الإنس والجن لن يتمكنوا لو اجتمعوا أنْ يأتوا بمثل سورة من القرآن، قال تعالى: ﴿**قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَـذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً**﴾ [الإسراء:٨٩]، ﴿**أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾ [يونس:٣٩].

وعدم قدرة الجن والإنس قديماً وحديثاً على الإتيان بمثله ومجاراته دليل صدق محمّد وسطوع نوره عبر الأجيال إلى يوم القيامة، وقد ردّ سبحانه كل المشكّكين بمعجزة النبي محمّد "حيث نسب بعضهم أنّ القرآن من صنع محمّد بن عبد الله، وافترى بعضهم بالقول أنّ الشياطين تنزّلت به عليه، كما يعتقده المشركون القدامى، ومن الجُدد سلمان رشدي" بقوله تعالى:

﴿**أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ، فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ**﴾ [الطور:٣٤.٣٥].

﴿**وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ، وَمَا يَنبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ، إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ**﴾ [الشعراء/٢١١.٢١٣].

والسر في عدم قدرة الجن والإنس على الإتيان بمثل آياته، يكمن في وجوه الإعجاز فيه وهي كما يلي:

الوجه الأول: فصاحة القرآن:

من أهم عناصر الإعجاز القرآني فصاحتُه وبلاغته وروعة نظمه وتأليفه وسبك مفرداته وتراكيبه ودقة معانيه وعظمة مبانيه، فهو عزّ وجل قد استخدم في كتابه لعرض مقاصده أعذب الألفاظ وأجملها، وأجود التراكيب سبكاً واعتدالاً وتأثيراً، ليوصل المعاني التي يريدها إلى الأذهان، وهو بهذه الكيفية لا يمكن لأي إنسانٍ أنْ ينال معانيه إلاّ لمن حظي بقسط وافرٍ من معرفة الألفاظ وتراكيبها، بل لا يتيسّر اختيار أمثال هذه الألفاظ والتراكيب الملائمة والمتناسقة للمعاني العالية والدقيقة، إلاّ لمن كان له إحاطة تامة بكل خصوصيات الألفاظ ودقائق المعاني، والعلاقات فيما بينها ليمكنه اختيار أفضل الألفاظ والعبارات، مع ملاحظة كل أبعاد المعاني المقصودة وجوانبها، وملاحظة مقتضى الحال والمقام، ومثل هذه الإحاطة العلمية الشاملة لا يمكن توفرها في أي إنسانٍ، بدون دراسة آداب اللغة العربية، ومن دون استعانة بما ورد في أخبار النبي وعترته الطاهرة المطهّرة؛ وأما المقولة المشهورة إنّ كل إنسان يفهم القرآن فلا أساس لها، وتكذِّبها شواهد الاعتبار والوجدان، فمن لم يمتلك قسطاً وافراً من المعرفة في العمومات والخصوصات والمحكمات والمتشابهات والناسخ والمنسوخ كيف يمكنه أنْ يعرف حكم الله تعالى في كتابه المليء بما ذكرنا وإلاّ لوقع في محذور تفسير الكتاب بالآراء والظنون والأوهام مما يستدعي ذلك نسف القواعد والمرتكزات العقيدية والتشريعية وغيرهما من الأساس؛ فيوجب ذلك انحرافاً عن الدين والكفر بشريعة سيد المرسلين؛ نعم هناك بعض الآيات يمكن للإنسان العادي تفهّمها لوضوح ألفاظها من دون اشتراط ما ذكرنا لكنْ فهمه لها يُعدّ ناقصاً بالقياس إلى من يمتلك الاطّلاع على علوم العربية وأساليب القرآن والإحاطة بأخبار الوحي والولاية.

ولمعرفة كون القرآن معجزة في الفصاحة والبلاغة لا بُدّ من التخصّص في فنون الكلام المختلفة، ومقارنة ما يتميّز به القرآن مع سائر أنواع الكلام الفصيح والبليغ.

ولا ينحصر الإعجاز القرآني في البلاغة والفصاحة، بل هناك طرق عدّة، يثبتْ بها إعجاز القرآن، وما تصوره بعض الأعلام[1] من أن الإعجاز القرآني منحصر في الجانب البلاغي بالدرجة الأولى، ثم إنّ بقية العناصر مؤيدات، هذا الكلام منقوضٌ بالتحدي به من

---

(1) السبحاني، الإلهيات: ج٢، ص٢٤٤.

جميع وجوه إعجازه، ولو كان التحدي ببلاغته وفصاحته دون سواها لم يتعدَ العرب، مع أنّ التحدي لا يختص بالعربي دون غيره.

قد يُقال:

إنّ التحدي بالنسبة إلى العرب بالمباشرة، وبالنسبة إلى غيرهم بالتسبيب، فالآية المباركة ﴿**قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَـذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً**﴾ [الإسراء:٨٩] لا تنافي انحصار وجوه الإعجاز في الفصاحة والبلاغة.

والجواب:

١ . إنّ ظاهر التحدي في الآية المباركة يشمل جميع أفراد البشر والجن على نحو واحد، والتفصيل بين الأفراد بالمباشرة والتسبيب خلاف الظاهر.

٢ . إنّ إطلاق التحدي عام يقتضي شموله لجميع الجهات من الفصاحة والبلاغة والمعارف والأحكام والمغيبات والأسرار، ولعلّ تأثير هذه الأمور على الأفراد أعظم من جانبي البلاغة والفصاحة، إذ ليس أكثر الناس فصحاء أو على إطلاع بجوانب الفصاحة حتى نحصر الإعجاز بالفصاحة والبلاغة، فحصر الإعجاز أو تقييده بالعنصرين المذكورين يُعدّ تقييداً من دون دليل، فيبقى الإطلاق على حاله فيكون التحدي مطلقاً ومن كل الوجوه؛ «فالقرآن آية للبليغ في بلاغته وفصاحته، وللحكيم في حكمته، وللعالم في علمه، وللاجتماعي في اجتماعه، وللمقنِّنين في تقنينهم، وللسياسيين في سياستهم، وللحكام في حكومتهم، ولجميع العالمين فيما لا ينالونه جميعاً كالغيب والاختلاف في الحكم والعلم والبيان»[٢].

٣ . لو كان إعجازه بفصاحته وبلاغته فحسب لكان مات بموت أفراد تلك الفترة التي توفّر فيها أُناسٌ على جانب كبير من الفصاحة والبلاغة دون الفترات الزمنية اللاحقة، حيث تراجع فيها حِسُّ البلاغة ورهافتها من صدور أكثر أبنائها.

لكن قد يقال: إنّ الإعجاز البلاغي يبقى ببقاء من يعرف خصائص اللغة العربية ولو كانوا قليلين.

---

[٢] تفسير الميزان: ج١، ص٦٠.

إلى هنا اتضح أن إعجاز القرآن لم يكن بمجرد الفصاحة والبلاغة، وإن كفى ذلك في الإعجاز والحجة على دعوى الرسالة على أتم الوجوه في المعجزة وأعمّها، لأنه سبحانه ابتدأ العرب بما يذعنون به يومذاك، وتناله معرفتهم حسب ما عندهم من الأدب الذي برعوا فيه، فتقوم الحجة عليهم وعلى غيرهم، ويبقى سائر الإعجاز للفيلسوف والاجتماعي والسياسي المدني يأخذ منها كل منهم بمقدار حظه من الرقي.

والدليل على فصاحة القرآن عند العرب، ليس قط عجزهم عن الإتيان بمثله، وإنما لأسلوب عرضه، إذ ليس هو بالشعر ولا النثر ولا السجع.

وبعبارة: إنّ إعجازه البلاغي يفوق التصوّر بحيث إن بلاغته وقوة بيانه تُعجز الآخرين عن الإحاطة بمعانيه الباطنية المتعددة، فإعجازه يعتبر داخلياً أي من داخل معانيه وبطونه، وليس إعجازه خارجياً قهرياً بمعنى أنّ هناك من يقدر على الإتيان بمثل آياته بالفصاحة والبلاغة، لكنه سبحانه أعجز كلّ من أراد ذلك وصرفه عن معارضته، ويعبّر عنه بـ "الصُرفة" أي أن الله تعالى صرف العرب ومنعهم عن المعارضة، نُسب هذا الرأي إلى السيد المرتضى [1] رحمه الله والنظّام.

وقد احتج السيد المرتضى على دعواه بالآتي:

«إن العرب كانوا قادرين على الألفاظ المفردة والمركّبة، وإنما مُنعوا عن الإتيان بمثله تعجيزاً لهم عمّا كانوا قادرين عليه» [2].

«وقد احتمله الطوسي والعلاّمة أيضاً» [3].

والجواب:

١ . لو كان إعجاز القرآن بالصرفة لوجد في كلام العرب السابقين مثله، قبل أن يتحدى البشر، ويطالبهم بالإتيان بمثل القرآن، ولو وجد ذلك لنُقل وتواتر، لتكثّر الدواعي إلى نقله،

---

[1] رسائل المرتضى: ج٢، ص٣٢٤. وكشف المراد:ص٣٨٤. وتوضيح المراد للطهراني:ص٦٦٠.

[2] كشف المراد:ص٣٨٥.

[3] كشف المراد:ص٣٨٥. والإقتصاد فيما يتعلق بالإعتقاد للطوسي:ص٢٧٧.

وإذ لم يوجد ولم يُنقل كشف ذلك عن كون القرآن بنفسه إعجازاً إلهياً، خارجاً عن طاقة البشر [1].

٢ . إنّ القول بالصرفة يثبت كونه تعالى عاجزاً عن الإتيان بما يفوق قدرة البشر على الإتيان بمثله، مع أنّ قدرته تعالى فوق كل مقدور.

هذا الجواب [2] من أفضل الأجوبة على الإطلاق في ردّ الصُرفة، لأنّ الله تعالى حينما تحدّى الجن والإنس، تحدّاهم وهو يعلم عزّ شأنه عجزهم وقصورهم الذاتي في أن يأتوا بمثله، مضافاً إلى أن التحدي لم يكن مقتصراً على الجانب البلاغي والبياني والفصاحي وإنما يشمل كل جوانب الغيب وأسرار الخلقة، ففي كل آية من آيات الكتاب هناك عدة جوانب إعجازية لا يمكن للبشر أن يحيطوا بها والإلمام بمتعلقاتها.

٣ . لو كان العرب قادرين على معارضته، فلماذا اندهش الوليد بن المغيرة عندما سمع ما ألقاه النبي ﷺ قال: لقد سمعت من محمّد كلاماً لا يشبه كلام الإنس والجن، ولماذا ارتمى عتبة بن ربيعة مدهوشاً مبهوتاً ملقياً يديه وراء ظهره متكياً عليهما، مشدّقاً بفيه، مصعوقاً عندما سمع بعض آيات القرآن من النبي.

فلو كانت فصاحة القرآن وبلاغته على نمط كلام الآخرين من فصحاء العرب وبلغائهم، فلِمَ اهتزوا وتأثروا بسماع بعض آياته، ولم تكن لهم هذه الحالة في سماع شعر امرىء القيس ولا عنترة ولا غيرهما من أصحاب المعلقات.

هذه بعض الردود على مسألة الصُرفة المزبورة، ومن أراد المزيد فليراجع المصادر الكلامية عند المسلمين.

وبهذا يتبيّن معنا وهن «الصرفة» بشتى أصنافها، سواء أكانت بسلب قدرتهم على الإتيان بمثله بعد البعثة، وإن كانوا قادرين عليه قبلها، أم بحجب علمهم بنظم كلام مثله، أم بقطع دواعيهم إلى ذلك، كل هذا باطل حتى ولو كان القائلون بالصرفة من أعلام الطائفة فإنّ الحق لا يقاس ولا يُعْرف بالرجال «إعرف الحق تعرف أهله» «أعرفوا منازل الرجال على قدر روايتهم عنّا».

---

[1] الخوئي، البيان في تفسير القرآن:ص٨٣.

[2] هذا الجواب للعبد الفاني الشارح.

الوجه الثاني: علوم القرآن:

إنّ القرآن الكريم كتاب هداية ليس للمسلمين فحسب، بل لكل من أراد السير إلى السعادة الدنيوية والأخروية، فهو ليس كتاباً مهمته الأبحاث العلمية وذكر القوانين التجريبية أو وضع أسس للإنتاج الثقافي البشري، فلا يعتبر كتاباً علمياً محضاً ولا خُلُقياً محضاً، بل هو أعمق من ذلك إذ يحاول أن يضع الإنسان متأملاً متفكراً في خلق السماوات والأرض ليكون من الموقنين، ولتسمو به هذه التأملات إلى عالم التجرّد والفضيلة للوصول إلى الواحد الأحد الفرد الصمد، لذا ترى في بعض آياته يأتي ببعض الأمثال والقصص تكثيراً للعبرة وتأكيداً للتربية النفسية والروحية، وهذه الأمثال تتناول الظواهر الكونية أو الأحداث الطبيعية أو زوايا تاريخية، وهذه الأمثال يؤيدها العلم الحديث بكل اعتزاز وفخر، ففي القرآن كل ما يريده الإنسان الطالب للحقيقة ﴿**ونزّلنا عليكَ الكتاب تبياناً لكلّ شيء**﴾، ففيه من المعارف والعلوم ما يُغني عن آلاف الكتب التي تتناول شتّى العلوم والمبادىء والنظم، وهذه المعارف القرآنية باقية فيه لا يحكم عليها النسخُ ولا يقضي عليها قانون التحول والتكامل، لصحة انطباقها على صلاح الإنسان بمرور الدهر ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ، لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾ [فصلت:٤٢.٤٣].

فكل ما ورد في القرآن من دساتير وقوانين سياسية واقتصادية واجتماعية وعرفانية مبتنية على أساس الفطرة وأصل التوحيد وهنا يكمن سرّ الإعجاز القرآني العظيم.

قال العلاَّمة الشيخ محمّد جواد البلاغي رحمه الله:

«إنّ إعجاز القرآن لم يكن بمجرّد الفصاحة والبلاغة، وإن كفى ذلك في الإعجاز والحجة على دعوى الرسالة على أتمّ الوجوه في المعجز وأعمّها، فأين أنت عن عرفانه العظيم الذي هو لباب المعقول وصفوة الحكمة، وأين أنت عن أخلاقه التي هي روح الحياة الأدبية والاجتماعية، وأين أنت عن قوانينه الفاضلة وشرائعه العادلة ومحلها من العدل والمدنية، وأين أنت عن أنبائه بالغيب التي ظهر مصداقها في المستقبل وهلمّ النظر إلى أقصر سور القرآن وما عرفناه من عجائبها الباهرة. انظر إلى سورة «التوحيد» وأنوار عرفانها الحقيقي في ذلك العصر المظلم، وانظر إلى سورة «تبّت» وأنبائها بهلكة أبي لهب وامرأته بدخول النار وظهور مصداق

ذلك بموتهما على الكفر، وحرمانهما من سعادة الإسلام الذي يجبّ ما قبله، وانظر إلى سورة «النصر» وأنبائها بغيب النصر والفتح، كما ظهر مصداقه بعد ذلك. إلى أن قال: وأين أنت عن جامعيته واستقامته في جميع ذلك من دون أن تعترضه زلّة اختلاف أو عثرة خطأ أو كبوة تناقض، فإنّ في ذلك أعظم إعجاز يعرفه الفيلسوف والاجتماعي والسياسي المدنيّ. ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً**﴾ [النساء:٨٣] [١].

وقال في أحد كتبه:

وقد خاض القرآن الكريم في فنون المعارف والإصلاح مما يتخصص فيه الممتازون بالرقي في أبواب الفلسفة والسياسة والخطابة والإصلاح من علم اللاهوت أو الأخلاق أو التشريع المدني والتنظيم الإداري أو الفن الحربي أو البشري والترغيب بالجزاء أو الإنذار والتهديد بالنكال أو الحجج والأمثال أو تذكرة المواعظ والعبر، وجرى ذلك في الميادين الشريفة بأحسن أسلوب وأقوم منهج وبلغ في جميع ذلك أكرم الغايات وأعلاها في الرقي وهو يكرر بحسب الحكمة كثيراً من قصصه ومقاصده، وفي جميع ذلك لم تشنه زلة اختلاف ولا عثرة تناقض ولا وهن اضطراب ولا سقوط حجة، ولا فساد مضمون ولا سخافة بيان...» [٢].

الوجه الثالث: تناسق آياته:

من أدلة إعجاز القرآن، تناسق آياته وعدم الاختلاف فيها، حيث إن القرآن يصدّق بعضه بعضاً، ويشهد بعضه على صدق بعضه، ويفسّر بعضه بعضاً، وهذا شاهدُ صدقٍ على كونه من عند علاّم الغيوب، ولو كان من عند غير الله تعالى لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً، كما يشهد له ما في التوراة والإنجيل من الخبط والتناقض والاختلاف إلى حدٍّ مهول مدهش [١]؛ فنزول القرآن خلال ثلاث وعشرين سنة على قلب نبيه الأكرم مع عدم طروء أي تغيير على آيات الكتاب، لدليل على أنه من عند الله تعالى لا من عند محمّد ﷺ كما اتهمه بعض

---

[١] بداية المعارف: ج١، ص٢٩٧؛ نقلاً عن أنوار الهدى.

[٢] آلاء الرحمان في تفسير القرآن: ص١٢.

[١] لاحظ ما ذكره العلاّمة البلاغي في كتابه: "الهدى إلى دين المصطفى: ص١٩٦-٢٣٤"، والرحلة المدرسية: ص١٣٢-١٨٤.

المسيحيين، قال تعالى: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً﴾ [النساء:٨٣].

ويُستدل على كون القرآن الكريم ليس من عند النبي محمّد ولم يخطُّه بيمينه ولا يمين ورقة بن نوفل ولا أحدٍ من البشر بدليلين:

الأول: إنّ القرآن فيه الكثير من المغيبات والقضايا العلمية الكبرى التي يعجز البشر . مهما أُوتوا من قوة العلم . أن يحيطوا بكنهها وحقائقها، وليس بمقدور النبي محمّد ﷺ إنْ لم يتصل بوحي السماء أنْ يعرفها أو يحدّث عنها، مع كونه ﷺ لم يتعلم من أحد على الإطلاق كما شهد بذلك جميع البشر من كل الأديان والأسباط.

الثاني: لو كان من عند النبي محمّد لبان وظهر من خلال مقارنته مع أحاديث النبي المطهّرة، حيث يجد اللبيب فرقاً شاسعاً بين أحاديثه المروية عنه، وبين آيات الكتاب المجيد.

هذا وقد استدلّ بعضهم على إعجاز القرآن بتناسق آياته وعدم الاختلاف فيها، لأنها من صنع الله تعالى، وإلاّ لو كانت من صنع النبي محمّد لوجدنا فيها اختلافاً كثيراً نتيجة التغيرات الحاصلة في المشاعر والأحاسيس من جرّاء تغيّر الظروف الطبيعية والاجتماعية، «فإذا افترضنا أنّ القرآن الكريم من صُنع النبي ﷺ نفسه كإنسان خاضع لكل التغيرات المذكورة، فمع ملاحظة الظروف المتغيرة الحادّة التي شهدتها حياته، والتي ربما كانت متضادة ومتعارضة فيما بينها تضاداً وتعارضاً كبيراً، فلا بُدّ وأنْ تظهر في كلامه اختلافات كبيرة في شكله ومحتواه، مع أنه لم يشاهد أيُّ أثر لمثل هذه الاختلافات» [٢].

لكن هذا الكلام فيه ضعف، لأنه أراد من خلاله أنْ يُثبت أنّ هناك تغيراً واختلافاً في كلام النبيّ ﷺ . مع أنه لم يُشاهد أيُّ أثر لمثل هذه الاختلافات . مما يعني أنّ القرآن حيث لا تغيّر فيه فهو من كلام الله تعالى، فحاول أنْ يقرّر أن الإنسان تؤثر فيه العوامل والظروف الاجتماعية من أنّ هذا لم يؤثر في النبي وإلاّ لوجدنا اضطراباً في حديثه، فهذا الكلام ما هو إلاّ اضطراب في اضطراب لأنّ قياس الإنسان العادي على محمّد قياس مع الفارق، مضافاً إلى أنه ليس في كلمات محمّد أي تغيُّر أو اختلاف، فقياس كلام النبي على مورد الآية غير

---

[٢] محمّد تقي مصباح، دروس في العقيدة:ص١٢٧.

صحيح، وذلك لأنّ مراد قوله تعالى في الآية: ﴿**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**﴾ هو الاختلاف من حيث تراكيب الجمل وصياغتها، لا من حيث اضطرابها وتضارب بعضها مع بعض وما شابه ذلك.

إذن قياس النبي على غيره من سائر البشر الذين تؤثّر فيهم العوامل الطبيعية ولوازمها، قياس مع الفارق، فكان الأولى ألاّ يُضرب به المثل لأنه غير خاضع للمتغيرات مهما كان نوعها وشكلها.

فكما أنّ القرآن متناسقة آياته كذا كلمات النبي والعترة متناسقة يصدّق بعضها بعضاً إلاّ أنّ الجوهر مختلف فلا يُقاس على كلام الله كلامَ أحدٍ من البشر على الإطلاق.

فتناسق آيات الكتاب وعدم الاضطراب في معانيها وتراكيبها وغير ذلك، كل هذا يشهد على صدق كونه معجزة السماء النازلة على قلب نبيه الأكرم محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله، وما أثاره بعض المشككين في بلاغة القرآن، مردود جملةً وتفصيلاً وما هو إلا كبيتٍ نسجته العنكبوت، من هذه التشكيكات:

الشبهة الأولى:

إنّ في القرآن أموراً تنافي البلاغة لأنها تخالف القواعد العربية، ومثل هذا لا يكون معجزاً.

أجاب المحقق الخوئي رحمه الله:

هذا القول باطل من وجهين:

الأول: إنّ القرآن نزل بين بلغاء العرب وفصائحها، وقد تحدّاهم إلى معارضته، ولو بالإتيان بسورة واحدة، وذكر أنّ الخلق لا يقدرون على ذلك، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً فلو كان في القرآن ما يخالف كلام العرب فإنّ هؤلاء البلغاء العارفين بأساليب اللغة ومزاياها لأخذوه حجة عليه، ولعابوه بذلك، واستراحوا به عن معارضته باللسان أو السنان، ولو وقع شيء من ذلك لاحتفظ به التاريخ، ولتواتر نقله بين أعداء الإسلام، كيف ولم ينقل ذلك ولا بخبر واحد.

الثاني: إنّ القرآن نزل في زمان لم يكن فيه للقواعد العربية عينٌ ولا أثر، وإنما أُخذت هذه القواعد ـ بعد ذلك ـ من استقراء كلمات العرب البلغاء تتبع تراكيبها، والقرآن لو لم يكن وحياً إلهياً ـ كما يزعم الخصم ـ فلا ريب في أنه كلام عربي بليغ، فيكون أحد المصادر للقواعد

العربية، ولا يكون القرآن أقلّ مرتبة من كلام البلغاء الآخرين المعاصرين لنبي الإسلام، ومعنى هذا أنّ القاعدة العربية المستحدثة إذا خالفت القرآن كان هذا نقضاً على تلك القاعدة، لا نقداً على ما استعمله القرآن؛ على أنّ هذا لو تمّ فإنما يتم إذا اتفقت عليه القراءات، لأنّ هذه القراءات المعروفة إنما هي اجتهادات من القرّاء أنفسهم، وليست متواترة عن النبي، فلو ورد اعتراض على إحدى القراءات كان ذلك دليلاً على بطلان تلك القراءة نفسها، دون أن يمس بعظمة القرآن وكرامته [1].

وفي عبارته الأخيرة إلتفاتةٌ إلى وجود بعض الأخطاء الإنشائية الواردة في القراءات لا سيما في الرسم العثماني يلاحظها كل قارىء للقرآن منها:

١ ـ ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَاء فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾ [البقرة:١٦٥] والصحيح: ﴿**واختلاف الليل..**﴾ و﴿**الآيات**﴾ .

٢ . ﴿**يَوْمَ يَجْمَعُ اللّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُواْ لاَ عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنتَ عَلّـمُ الْغُيُوبِ**﴾ [المائدة:١١٠] والصحيح: «علاّم الغيوب».

٣ . ﴿**فَقَدْ كَذَّبُواْ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنبَؤا مَا كَانُواْ بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ**﴾ [الأنعام:٦] والصحيح: «أنباء...».

٤ . ﴿**وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْئَوْنَ عَنْهُ وَإِن يُهْلِكُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ**﴾ [الأنعام:٢٧] والصحيح: «ينأون...».

٥ . ﴿**وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَوةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾ [الأنعام:٥٣] والصحيح: «بالغداة...» والواو زائدة في الرسم بلا سبب معروف.

---

[1] الخوئي، البيان في تفسير القرآن:ص٨٢٨١.

٦ . ﴿**وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاء ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَؤا لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ**﴾ [الأنعام:٩٥] والصحيح: «شركاء»و"خولناكم"و"فرادى".

٧. ﴿**ما نشؤُا**﴾ [هود:٨٧]، والصّحيح: «ما نشاء».

٨. ﴿**إنّه لا يائِس**﴾ [يوسف:٨٧]، والصّحيح: «لا يَيْأس».

٩. ﴿**ألم يأتكم نبؤُا**﴾ [إبراهيم:٩]، والصّحيح: «نبأُ».

١٠. ﴿**فقال الضُّعفؤُا**﴾ [إبراهيم:٢١]، والصّحيح: «الضُّعفاء».

١١. ﴿**ولا تقُولنَّ لشاىْءٍ**﴾ [الكهف:٢٣]، والصّحيح: «لشيءٍ».

١٢. ﴿**لو شئت لتتخذتَ**﴾ [الكهف:٧٧]، والصّحيح: «لاتّخَذْتَ».

١٣. ﴿**قال يَبْنَؤمَّ**﴾ [طه:٩٤]، والصّحيح: «يا ابنَ أمّ».

١٤. ﴿**أولا اذْبحنّه**﴾ [النمل:٢١]، والصّحيح: «لأذبحنَّه»، وقد زيدت ألف في الرسم العثماني بلا سببٍ معقولٍ.

١٥. ﴿**يا أيُّها الملَؤُ**﴾ [النمل:٢٩]، والصّحيح: «الملأ».

١٦. ﴿**شفعؤا**﴾ [الرّوم:١٣]، والصّحيح: «شفعاءُ».

١٧. ﴿**لهُوَ البلؤُا المبين**﴾ [الصافات:١٠٦]، والصّحيح: «البلاءُ».

١٨. ﴿**وأصحاب لئَيكة**﴾ [ص:١٣]، والصّحيح: «الأيكةِ».

١٩. ﴿**وجائ بالنبيين**﴾ [الزمر:٦٩]، والصّحيح: «وجيءَ».

٢٠. ﴿**وما دُعؤُا الكافرين**﴾ [غافر:٥٠]، والصّحيح: «وما دُعاءُ».

٢١. ﴿**بما عهد عليهُ اللّهَ**﴾ [الفتح:١٠]، والصّحيح: «بما عاهد عليهِ اللّهَ».

إلى ما هنالك من أخطاء في الرسم العثماني، ولو سنحتْ لنا الظّروفُ لعرضنا الكثير منها، ولكنّها واضحةٌ لدى الخبير بشؤون اللغة وطريقة الإنشاء والإملاء. مضافاً إلى وجود متناقضات في الرّسم العثماني . إذ بينما تكون الكلمة مثبتة في موضعٍ برسمٍ خاص، وإذا هي بذاتها مرسومة في موضعٍ آخر بما يخالفها، الأمر الذي يثير العجَبَ، ويبعثُ على الإعتقاد بأنّ الكتبةَ الأوائل كانوا أبعد ما يكونون عن معرفة أصول الكتابة أو إتقان من وحدة الرّسم على الأقلّ!! فمثلاً جاء في الآية السّابعة والسبعين من سورة الكهف قوله: ﴿**لو شئت**

لتتخـذت﴾ وهـي ملحونـة، بينمـا جـاء في الآيـة الثالثـة والسـبعين مـن سـورة الإسـراء اللفـظُ صـحيحاً ﴿**إذاً لاتخـذوك**﴾ وهكـذا قولـه: ﴿**أصـحاب لئيكـة**﴾ في الشّعراء، لكنّهـا في سـورة الحجر: ﴿**أصـحاب الأيكـة**﴾؛ وقِسْ عليهمـا ممّا قد عـرض قسـماً كبيراً منهـا العلاّمـة محمّـد هادي معرفة في كتابه التمهيد في علوم القرآن [1].

ويرجـع السـبب في ذلـك هـو أنّ الـذين انتـدبهم عثمـان لكتابـة المصـحف كـانوا غايـة في رداءة الخـط وجـاهلين بأسـاليب الكتابـة، ويحـدّث ابـن داوود: أنهـم بعـدما نسـخ المصـاحف، رفعـوا إلى عثمـان مصـحفاً، فنظـر فيـه فقـال: قـد أحسـنتم وأجملـتم، أرى فيـه شـيئاً مـن لحـن ستقيمه العرب بألسنتها، ثم قال: أما لو كان المملى من هذيل والكاتب من ثقيف لم يوجد فيه هذا [2].

يبـدو مـن هـذه الروايـة أنّ عثمـان كـان يعلـم مـن هـذيل معرفتهـا بأسـلوب الإنشـاء ذلـك الوقت، ومن ثقيف حسن كتابتها وجودة خطها، الأمر الذي فقده في المصحف الذي رُفع إليه، ومن ثم يؤخذ عليه انتدابه الأول الذي تم من غير فحص ولا عناية.

وروى الثعلبي في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿**إنْ هذان لساحران**﴾ أن عثمان قال: إنّ في المصحف لحناً ستقيمه العرب بألسنتها، فقيل له: ألا تغيّره؟ . أي ألا تصحّحه؟ فقال: "عن تكاسل أو تساهل" دعوه فإنه لا يحلّل حراماً ولا يحرّم حلالاً [3].

ومع وجود هذه الأخطاء الإملائية [1] في المصحف العثماني الموجود حالياً، فإنّ ذلك لا يمسّ بكرامة القرآن وذلك للوجوه الآتية:

(**الوجه الأوّل**): القرآن في واقعه . هو الذي يُقرأ، لا الذي يُكتب، فلتكن الكتابة بأي أسلوب، فإنها لا تضرّ شيئاً ما دامت القراءة باقية على سلامتها الأولى التي كانت تُقرأ على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابته ، ولا شك في أن المسلمين احتفظوا على نص القرآن بلفظه المقروء صحيحاً منذ الصدر الأول فإلى الآن، وسيبقى مع الخلود في تواتر قطعي.

---

[1] التمهيد في علوم القرآن: ج١، ص٣٧٦.٣٧٧، ط. مؤسسة النشر الإسلامي، قم. إيران، عام ١٤١٦هـ.

[2] التمهيد في علوم القرآن: ج١، ص٣٦٦؛ نقلاً عن المصاحف للسجستاني: ص٢٣.

[3] التمهيد في علوم القرآن: ج١، ص٣٧٦، ط. مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤١٦هـ، وفي نسخة مطبعة مهر/قم ١٤٠٨هـ. ودلائل الصدق: ج٣، ص١٩٦.

[1] لقد حكى الشيخ محمّد هادي معرفة في كتابه التمهيد في أواخر الجزء الأوّل ص٣٨٦ سبعة آلاف مخالفة في الرسم العثماني.

(**الوجه الثاني**): تخطئة الكتابة هي استنكار على الكتبة الأوائل بسبب جهلهم أو تساهلهم، وليست قدحاً في نفس الكتاب، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

(**الوجه الثالث**): إنّ وجود أخطاء ظلّت باقية لم تتبدّل، يفيد المسلمين في ناحية احتجاجهم بها على سلامة كتابهم من التحريف عبر القرون، إذ إنّ أخطاء إملائية لا شأن لها، وكان جديراً أنْ تمدَّ إليها يد الإصلاح، ومع ذلك بقيت سليمة عن التغيير، تكريماً بمقام السلف فيما كتبوه، فأجدر بنصّ الكتاب العزيز أنْ يبقى بعيداً عن احتمال التحريف والتبديل رأساً، إذ الحكمة في الإبقاء على تلكم الأخطاء كانت هي الحذر على نفس الكتاب أنْ لا تمسّه يد سوءٍ بحجّة الإصلاح، ومن ثمّ أصبحت سدّاً منيعاً دون أطماع المغرضين، وبذلك بقي كتاب الله يشقّ طريقه إلى الأبديّة بسلام [٢].

يُلاحَظ على هذا الوجه:

إنّه جعل المحافظة على التحريف شيئاً مقدَّساً وذا حكمةٍ لئلاّ تنال الكتابَ يدُ السّوء، مع أنّ المطلوب والمرغوب فيه هو الإستنكار على مَن فعل ذلك، لا أنْ يُطرى عليه بإصباغ الحكمة على صانعيه!!! فالتحريف حرامٌ وقبيحٌ سوآء أكان بنيّة الحذر على نفس الكتاب أم بنيّة التشويه، لكون التحريف تلاعباً بمسار أنزله الله تبارك وتعالى!

مضافاً إلى أنّ القول بالإبقاء على الأخطاء تكريماً بمقام السلف فيما كتبوه دعوى عجيبة، كان يُفرض على صاحبها الجليل تجنّبها لكونها من دعاوى العامّة التي أُمرنا بمخالفتها وطرحها، فكان ينبغي القول بأنّ الحكمة من الإبقاء عليها إنّما كان . بمشيئة الله تعالى والحجج المظلومين عليهم السلام . لأجل فضح أولئك المنافقين المغتصبين لحقوق آل الله تعالى الذين تجرّعوا كأس المنيّةِ من خلال تسلّط أولئك على مقاليد الخلافة الربانية.

الشبهة الثانية:

لا شك في وجود نسخ في القرآن الكريم، وقد نصّ على ذلك القرآن نفسه بقوله تعالى: ﴿**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**﴾ [البقرة:١٠٧]. وقوله

---

[٢] التمهيد في علوم القرآن: ج١، ص٣٦٨، ط. مؤسسة النشر الإسلامي/قم ١٤١٦هـ.

تعالى:﴿**وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُواْ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾ [النحل:١٠٢].

فوجود آيات ناسخة وأخرى منسوخة في القرآن، يستدعي وجود تنافٍ وتهافت بين آياته، وقد نفى سبحانه وجود اختلاف فيه بقوله تعالى: ﴿..**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**﴾. وبهذا الإستدلال تمسّكَ السيدُ الخوئي ﷺ في نكران وجود هكذا نسخ في القرآن الكريم [١].

والجواب:

١ . إنّ النسخ ليس تناقضاً في القول، كذلك ليس من قبيل الاختلاف في النظر والحكم، وإنما هو ناشيء من الاختلاف في المصداق من حيث قبوله انطباق الحكم يوماً ما لوجود مصلحة فيه وعدم قبوله الانطباق يوماً آخر لتبدّل المصلحة إلى مصلحة أخرى توجب حكماً آخر [٢].

٢ . إنّ الاختلاف الذي تنفيه الآية المستدلّ بها على عدم النسخ كما تصوره السيّد الخوئي ﷺ [١] ، هو ما إذا كان حقيقياً في ظرف الواقع، أما إذا كان شكلياً وفي ظاهر الأمر ـ كما بين الناسخ والمنسوخ ـ فلا تناقضه الآية إطلاقاً.

لأنّ من شروط التناقض في القضيتين عند علماء المنطق وحدة الزمان والملاك والشرط، فإذا تخلّف أحدها فلا تنافي ولا اختلاف، كما في الناسخ، ظرفه متأخر، وملاكه مصلحة أخرى، تبدّلت عن مصلحة سابقة كانت مستدعية لذلك الحكم المنسوخ.

«فالتنافي بين الناسخ والمنسوخ بدوي ظاهري، ومع ملاحظة فترتي نزولهما والمناسبات المستدعية لنزول الأولى ثم الثانية، فإنّ هذا التنافي والاختلاف يرتفع نهائياً» [٢].

---

[١] البيان في تفسير القرآن:ص٣٨٦ـ٣٨٧.

[٢] تفسير الميزان: ج١، ص٦٧.

[١] تفسير البيان:ص٢٨٧؛ فقد ادّعى السيد الخوئي ﷺ عدم وجود نسخٍ في بعض الآيات المدَّعى نسخها، ودليله على ذلك أنّ من شروط النسخ أنْ يكون التنافي بين الآيتين كلياً ـ أي على وجه التباين الكلي ـ لا جزئياً وفي بعض بعض الوجوه، لأنّ الأخير أشبه بالتخصيص منه إلى النسخ المصطلح، وهو مردود بما تقدّم آنفاً.

[٢] التمهيد في علوم القرآن: ج٢، ص٢٩٩.

٣ـ إقرار صاحب الشبهة بوجود تخصيص في التنافي الجزئي بين الآيتين هو في الواقع نسخ، وذلك لأنّ التخصيص هو إخراج الخاص لبعض أفراد العام حكماً لا موضوعاً، فأكرم العلماء يشمل الجميع، ولا تكرم فسقتهم يخرج كلّ فاسق منهم عن وجوب الإكرام، فإخراج الفسقة عن حكم الإكرام يعتبر نسخاً ورفعاً لحكم الإكرام لهم، فدعوى القبول بالتخصيص دون النسخ المتنازع عليه، غير سديدة ولا تصلح للدليليّة.

الشبهة الثالثة:

ما هي الفائدة المتوخاة وراء ثبت آية في المصحف، هي منسوخة الحكم، لتبقى مجرّد ألفاظ يلوكها القُرّاء عبر القرون؟

والجواب:

١ . لا تنحصر فائدة آية قرآنية في الحكم التشريعي فحسب، بل التشريع هدف واحد من أهداف كثيرة ومتنوعة نزل لأجلها القرآن الكريم.

والشاهد عليه، أنّ آيات الأحكام التشريعية لا تتجاوز السبعمائة آية بينما القرآن تربو آياته على ستة آلاف آية، نزلت في شؤون شتّى تجمعها هداية عامة ومعجزة خالدة تحدّى بها القرآن عبر العصور.

٢ . كثير من الآيات القرآنية نزلت لمناسبات خاصة وشؤون ترتبط بأحداث وقتية لا تعمّ الأجيال والأعصار، ولا أثر لها . فيما عدا الإعجاز والتحدي العام . سوى الدلالة على مراحل اجتازتها الدعوة الإسلامية، والأحداث التي مرّت عليها، وهي من أعظم الفوائد الباقية كنصوص تاريخية ثابتة تعيّن لنا مراحل اجتازها الزمن في الغابر لتكون عبرة للحاضر والمستقبل.

الوجه الرابع: إخبار القرآن عن المغيّبات:

من وجوه الإعجاز القرآني إخباره عن المغيبات الكونية والأخبار المستقبلية أو الماضية في آيات عدة منها:

١ . إخباره عن الأنبياء السالفين وأممهم [١] .

---

[١] لاحظ الآيات الآتية: هود:٤٩، يوسف:١٠٢، آل عمران:٤٤، سورة مريم وغيرها من الآيات الباحثة عن أصول الماضين.

٢ ـ إخباره عن الحوادث المستقبلة [٢] .

٣ ـ إخباره عن انتصار الإسلام بقيادة الإمام المهدي عجّل الله تعالى فرجه الشريف بقوله تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [الصف: ١٠].

﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ، وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾ [القصص: ٦.٧].

٤ ـ إخباره عن أسرار الخلقة ونواميس الطبيعة، وقد أفرد لها بعض الباحثين كتاباً خاصّاً [١] .

فالمتفحص في ما أخبر عنه القرآن من أحوال الأمم والحوادث الماضية، يجد من نفسه أنّ المصدر الوحيد لبيان تلك الحوادث هو الوحي الإلهي المفاض على قلب نبيه الأكرم محمّد ﷺ والتي لم يتلقها من أحد من مثقفي عصره مهما بلغوا من الثقافة عتياً، وليس بمقدور الجن والشياطين إخبارهم عنها لكونها محجوبة عنهم مطلقاً، ولا ينالها إلاّ المتصل بوحي السماء، وقد انحصر يومذاك بنبي الرحمة محمّد بن عبد الله ﷺ.

الوجه الخامس: أُميَّة النبي:

ذهب جمهور العامة، وجماعة من الإمامية إلى أنّ أحد وجوه إعجاز القرآن الكريم كون النبي الأكرم أُمياً لا يحسن القراءة والكتابة قبل البعثة وبعدها، مستدلين على ذلك بأنّ ما يمتلكه القرآن من معارف عظيمة، وحقائق هامة، تفوق قدرة البشر المتعلمين والمتخصصين، فكيف بمن لا يعرف شيئاً من الكتابة وعلوم الكلام، فيكون القرآن بهذا أحد علائم إعجاز القرآن الكريم.

[٢] لاحظ الآيات الآتية: الروم: ١–٤، الفتح: ٢٧، الأنفال: ٧.

[١] يوسف مروّة، العلوم الطبيعيّة في القرآن.

مضافاً إلى ظواهر بعض الآيات والأخبار القابلة للحمل على غير الظاهر؛ وقالوا: إنّ هدف الآيات التي تنفي التلاوة والكتابة عنه ﷺ هو قلع جذور الريب والشك من قلوب المبطلين، إذ لو كان يزاول القراءة والكتابة، لصحّ ما قيل من أنّه عليه الصلاة والسلام كان قد حصل على أحوال الماضين، وأقاصيص الأولين بعد سبره لغورها مما يُلقي الريب في قلوب ضعفاء الناس بنبوته مفتوحاً بمصرعيه [٢].

لكن يَرِدُ على هذا:

إذا كان الإعجاز القرآني متوقّفاً على أنْ ننسب إلى النبي الأُمية والجهل فهذا من أوهن وأضعف الاستدلالات على المطلب، وذلك لأنّ الأُمية ليست من اللوازم الذاتية لإعجاز القرآن المشتمل على العلوم والمغيبات التي يعجز عن معرفتها فطاحل المتعلمين والعلماء والعباقرة، فالقول بمعرفته ﷺ للقراءة والكتابة لا يقدح بإعجاز القرآن كما توهمه البعض، وأخذوه أخذ المسلّمات حتى بات القائل بمعرفة النبي لهما من الفسّاق والفجّار.

ولو كانت القراءة والكتابة كفيلتين بأنْ يأتي الآخرون بمثل هذا القرآن، لما كان سبحانه قد تحدّى الجميع، المتعلمين وغيرهم على حدٍّ سواء، وليست المسألة مورد اتفاق عند المجمعين بل كلّ ما في الأمر أنَّ الإجماع دالّ على أنه لم يكن يقرأ ويكتب، لا أنه لم يكن يعرف القراءة والكتابة، ويشهد له خروج جماعة عن مورد الإجماع كالمفيد والمرتضى وغيرهما ممن ينص على أن المسألة ليست من موارد الإجماع، مضافاً إلى أنّ الإجماع مستند على ظواهر بعض الأخبار القابلة للتأويل.

ونحن هنا لن نسهب بالبحث في هذه المسألة لأنّ ذلك يتطلب كتاباً مفرداً فيها، وإنما نستعرض أمرين مهمين:

(**الأمر الأوّل**): تحرير محلّ النّزاع ودعاوى النافين لمعرفة النبيّ ﷺ بالقراءة والكتابة والإيراد عليها.

(**الأمر الثاني**): كلمات بعض الأعلام.

الأمر الأول: **وفيه** تحرير محلّ النّزاع:

---

[٢] معالم النبوة:ص٣٢٥ بتصرُّف. وبحار الأنوار:ج١٦ ص٨٣؛ نقلاً عن المرتضى في تنْزيه الأنبياء.

لم يختلف اثنان من علماء المسلمين على عدم تعاطي النبي الأطهر للقراءة والكتابة قبل البعثة وبعدها بمعنى أنّه صلى الله عليه وآله لم يكن يتردّد على المعلمين ليقتبس منهم تعلّم القراءة والكتابة، وهذا مما لا نزاع فيه، لكنّ النّزاع بين المتأخرين هل كان جاهلاً بالقراءة والكتابة أم لا؟ فالنّزاع حاصلٌ في أصل علمه بالقراءة والكتابة، وليس في أصل التعاطي. فذهَبَ فريقٌ إلى تبنّي كونه عليه السلام جاهلاً بهما، والأكثر نفوا عنه ذلك وهو الحقّ كما سوف أثبته بالبراهين.

وقبل بيان دعاوى المثبتين، لا بدّ من تنقيح المسألة ووضعها في الإتجاه العلمي الصحيح بمعنى أنّ المسألة في أيّ خانةٍ نضعها؟ أفي خانة الفقه أم العقيدة؟

التحقيق أنّها داخلة في الخانتين (الفقه والعقيدة)؛ **أمّا اعتبارها فقهيةً** فمن حيثية وجوب التعلُّم عليه تماماً كبقيّة الوظائف أو الواجبات العينيّة الأخرى التي يجب على كلّ فردٍ تعلّمها كركوب الخيل في تلك الأزمنة حيث إنّ الجهل بذلك يؤدي إلى الإخلال بأمور المعاش، ويستلزم العسر والحرج. وكذلك الجهل بالقراءة والكتابة فإنّه يؤدّي إلى الإخلال بأمور المعاش ويستلزم الحرج، فلا بدّ من رفعه بالتعلّم، بغضّ النظر عن الطريق المؤدّي إلى التعلّم، هل هو طريقٌ بشريٌّ أم ربّانيٌّ... فالواجب حينئذٍ اتصافه بمعرفة القراءة والككتابة كمعرففة بعض الموضوعات الواجبة على عامّة الأفراد لا سيّما الذكور منهم.

وأمّا كونها عقيديّة فمن حيثية أنّ العقل والشّرع يحكمان بوجوب معرفته بالقراءة والكتابة؛ لأنّ جهله بهما يؤدي إلى الانتقاص منه والتعييب عليه والازدراء والاستتخفاف به، وكلّ ذلك قبيحٌ يجب أنْ يتنَزَّه عنه بضرورة العقل ودلالة الآيات الدافعة عنه الجهل والنقس، لا سيّما وأنّ الجهل بهما رجسٌ نَزَّهَهُ اللهُ تعالى عنه بمقتضى آية التطهير وآية الاصطفاء والولاية؛ لأنّ التطهير والاصطفاء يستلزمان دفع الرّجس عنه ـ ومن أبرز مصاديقه هو الجهل بالقراة والكتابة ـ؛ فدعوى أنّه كان جاهلاً بهما يستلزم إثبات النقص فيه والجهل إلى نفسه وهو خلف كونه طاهراً مطهَّراً عن العار والجهل والنسيان والخطأ والمعاصي...

والعجب العجاب من دعوى الشيخ جعفر السبحاني بأنّ "رسول الله كان أمياً لا يحسن القراءة والكتابة قبل دعوته مدّعياً وجود مصلحة في ذلك وهو أمرٌ لم يختلف عليه اثنان من

الأمّة..."[1] ، ويكفي بطلان هذه الدّعوى أنّ ثلّة من علماء الإماميّة نفوا ذلك نفياً قاطعاً، لا سيّما من المتقدّمين: الشيخ المفيد والطوسي، ومن المتأخرين: المجلسي والمازندراني صاحب شرح الكافي، وثلّة غيرهم...

وبالجملة؛ فإنّ المثبت لجهل الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله بالكتابة والقراءة لا يملك أدلّةً واضحةً وصريحةً على دعواه كما سوف ترى، بل غاية ما تمسّك به إنّما هو مجملات ومتشابهات تشبّث بها لإثبات دعواه متغافلاً ومتجاهلاً أدلّة الطرف الآخر العقليّة والنقليّة، وإليك دعاواهم مع الإيراد عليها.

- **دعاوى المثبتين لجهل الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله بالقراءة والكتابة:**

الملفت للنظر أنّ الشيخ السبحاني المتحمّس جدّاً لجهالة النبيّ صلى الله عليه وآله بالقراءة والكتابة نراه يستدلّ على دعواه بالآيات دون أنْ يتعرّض للأخبار، والسرّ في ذلك أنّ مصادرنا خالية من الأخبار الصّحيحة لإثبات دعواه، بل العكس هو الصحيح؛ إذ إنّ أخباراً صحيحةً تدلّ على علمه بالقراءة والكتابة، لذا اضطر صاحبُ الدّعوى أنْ يؤوّلها لتتناسب مع اعتقاده بجهل النبيّ صلى الله عليه وآله بالقراءة والكتابة.

وها نحن نستعرض دعاويه واحدةً تلو الأخرى، ثمّ نورد عليها بإذن الله تعالى تباعاً:

الدّعوى الأولى:

"أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان أميّاً لا يحسن القراءة والكتابة قبل بزوغ دعوته لمصلحةٍ صرّح اللهُ بها في الكتاب العزيز..."، ثمّ قال: "وسوف يوافيك بيانها"، يقصد المصلحة مذكورة في الآيات التي استعرضنها:

يرد عليه:

١. المصلحة التي استفادها من الآيات ليست نصّاً شرعياً حتى يجب على الآخرين التعبّد بها، بل لا يعدو كونها فهماً خاصّاً بالشيخ السبحاني دون أنْ يكونَ الآخرون ملزَمين به، ولا يجوز له أنْ يفرض رأيه على غيره ممّن لا يرتئي اعتقاده... فكما أنّ فهمه حجّةٌ عليه فقط، فكذا فهم الآخرين للنص القرآني حجّة عليهم أنفسهم دونه، مع أنّ فهم غيره موافقٌ لحكم

---

[1] معالم النبوّة:ص٣٢١.

العقل بتنَزُّه النبيّ ﷺ عن الجهل بالقراءة والكتابة، وكذا موافقته للآيات والأخبار النافية لوصمة الجهل والنقص.

٢. إنّما يصحّ فهمه واجتهاده في المسألة فيما لو لم يتعارض مع الأدلّة المحكمة المنَزِّهة للنبيّ الأكرم ﷺ، وإلاّ فإنّه اجتهادٌ في مقابل النص، وهو كذلك لأنّ صاحب الدّعوى جعل فهمه للآيات المجملة مقيّداً ومبيّناً لها دون الأخبار التي اعترف في مطاوي بحثه بصحتها ووثاقتها، وإذا ما كان فهم كلّ فقيهٍ مخصّصاً أو مقيّداً أو موضّحاً دون الآيات والأخبار . إذاً . لانتفتْ فائدة المقيّدات والمخصّصات والمبيّنات الواردة في الآيات والأخبار، وبالتالي ينتفي الغرض من وجودها، فيستلزم ذلك اعتبار صدورها لغواً لا يصحّ صدوره عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام، في حين أنّ الأخبار دلَّتْ على المدَّعى، فلا يجوز طرحها أو حتى التوقف عن العمل بها في مقابل العمل بالرأي والظّن...

٣. دعوى أنّه كان جاهلاً بالقراءة قبل البعثة دون ما بعدها ليس عليه شاهدٌ من آيةٍ أو رواية، فلا أدري من أين جاء بهذا الفصل هو والسيد المرتضى؟!!!

الدّعوى الثانية:

وهي مؤلَّفة من عدّة آياتٍ ادّعى إفادتها على مطلوبه هي التالي:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ**﴾ [العنكبوت:٤٩]، قال الشيخ السبحاني: [سبحان الله ما أصرح كلامه وأوضح دلالته، هل تجد من نفسك ريباً أنّه بصدد نفي تلاوة أيّ كتابٍ عن نبيّه الأكرم قبل نزول الوحي عليه، وكتابة أي صحيفة عنه، أو ليس من القواعد الدارجة بين أئمة الأدب، ان النكرة في سياق النفي تفيد انتفاء الحكم عن كلّ أفرادها وتعطى شمول السلب، كقوله سبحانه: ﴿**وَمَن يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُكْرِمٍ**﴾ (الحج ــ١٨) وقد قال سبحانه: ﴿**وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ**﴾ فأدخل النفي على النكرة وجعلها في سياقه، فإذن المراد من التلاوة المنفية، تلاوة مطلق الكتاب كما أن المراد من الخط المنفي عنه، تسطير أي كتاب وترسيم أي صحيفة تقع في ذهن السامع، فالضمير بالفعل (لا تخطه) عائدٌ إلى "كتاب"

وكأنّه جلّ شأنه قال وما كنت تخط كتاباً. وقد وافاك أن مثل هذا الكلام لوقوع النكرة في سياق النفي يفيد عموم النفي، فالله سبحانه نفى عن نبيه مطلق التلاوة والكتابة قبل بعثته.

ثم إنّه عزّ اسمه، علل سلب هذا الأمر عن نبيه بمصلحة أولي العزم، وهي نفي ريب المبطلين وشكّ المشكّكين، إذ لو كان الرّسول ﷺ في برهة من عمره تالياً للكتب، وممارساً للصحف، لساغ للبسطاء من أمته والمعاندين منهم أن يرتابوا في رسالته وقرآنه، يلوكوا في أشداقهم بأنّ ما جاء به من الصحف والزبر والسور والآيات، إنما تلقاها من الصحف الدينية وقد صاغها وسبكها في قوالب فصيحة، تهتزّ منها النفوس وترتاح إليه القلوب، فليست لما يدعيه من نزول الوحي على قلبه، مسحة حق أو لمسة صدق.

وقد حكى سبحانه هذه الفرية الشائنة عن بعض المشركين فقال سبحانه: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاؤُوا ظُلْماً وَزُوراً، وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً**﴾ (الفرقان ٤ـ٥) فالله سبحانه لقلع جذور الشك عن قلوب السذج من الأمّة، والمبطلين منهم، صرفه عن تعلّم الكتابة حتى يصبح لنبيّه أن يتلو على رؤوس الأشهاد قوله سبحانه: ﴿**قُل لَّوْ شَاء اللّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَدْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِّن قَبْلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ**﴾ (يونس ـ ١٦) يعني يا معشر العرب: أنتم تحيطون خبراً بتاريخ حياتي فإني تربيت بين ظهرانيكم ولبثت فيكم عمراً يناهز الأربعين، فهل رأيتموني أتلو كتاباً أو أخطّ صحيفة، فكيف ترمونني بالإفك الشائن: بأنه أساطير الأولين اكتبتها، ثم افتريتها على الله، وأعانني على ذلك قوم آخرون. فلو لم يبق النبي أمياً لا يحسن القراءة والكتابة بل كان قارئاً وكاتباً وممارساً لهما على رؤوس الأشهاد، لما أمكن له أن يتحدى الأمة العربية وفي مقدمتهم صناديد قريش بقوله: ﴿**قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً**﴾ (الفرقان ـ ٦) **فلأجل تحقيق هذه المصلحة المهمّة، نشأ النبي في أحضان قومه وشب وترعرع إلى أن ناهز الأربعين وهو أمي لا يحسن القراءة والكتابة**، ولو كان وقتئذ قارئاً وكاتباً وهم أميون لراجت شبهتهم في أنّ ما جاء به نتيجة اطلاع ودرس وأثر نظر في الكتب.] [1].

---

[1] معالم النبوة:ص٣٢١ـ٣٢٢.

يرد عليه:

(**١**). لقد اعترف ضمنياً بقوله: "..فهل رأيتموني أتلو كتاباً أو أخطّ صحيفةً فكيف ترمونني بالإفك الشّائن.."؛ لكنّه ما لبث أنْ نقض ما قاله بقوله: " فلو لم يبق النبي أمياً لا يحسن القراءة والكتابة بل كان قارئاً وكاتباً وممارساً لهما على رؤوس الأشهاد، لما أمكن له أن يتحدى الأمة العربية وفي مقدمتهم صناديد قريش بقوله: ﴿**قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً**﴾ (الفرقان ــ ٦) فلأجل تحقيق هذه المصلحة المهمّة، نشأ النبي في أحضان قومه وشب وترعرع إلى أن ناهز الأربعين وهو أمي لا يحسن القراءة والكتابة". ففي كلامه اضطراب وتشويش، مع أنّه يمكن للنبي أنْ لا يتعاطى القراءة والكتابة مع معرفته بهما، وهذا ما أشارت إليه الآية المتقدِّمة ودلّت عليه الأخبار، فلا ملازمة بين إثبات كونه من عند الله تعالى وبين كونه جاهلاً بالقراءة والكتابة.

(**٢**). إنّ إثبات الجهل بالقراءة بدعوى النفي الداخل على النكرة وهو يفيد نفي تلاوة مطلق الكتاب، وكذلك يراد من الخط المنفي عنه، تسطير أي كتاب وترسيم أي صحيفة لا يدلّ على مطلوبه، بل هو مصادرة عليه؛ لأنّنا متفقون على أنّ النبيّ الأكرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كما تفيد الآية لم يقرأ أيَّ كتابٍ، سوآء أكان كتاباً سماوياً أو أرضياً، فهو أمرٌ لا غبار عليه لكنّه لا يفيد جهل النبيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بالقراءة والكتابة، فشتّان ما بينهما!! فقد حكم صاحبُ الدّعوى على النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بالجهل بالقراءة من خلال عدم تلبّسه فعلاً بها وهو أمرٌ غريبٌ صدوره منه!!!

الآية الثانية:

قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ، قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ يُحْيِي**

وَيُمِيتُ فَآمِنُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ [الأعراف:١٥٨ـ١٥٩].

إستدلّ الشيخ السبحاني بهذه الآية أيضاً لإثبات جهل النبيّ الأعظم ﷺ بالقراءة والكتابة، ثمّ استشهد على مراده بكلمات علماء العامّة من المفسِّرين واللغويين القائلين بجهل النبيّ بهما، كما استشهد بما رواه البخاري عن النبيّ ﷺ قوله: "إنّا أمّة أمية لا نكتب ولا نحسب".. وها هي عبارته بكاملها:

[قد وصف سبحانه نبيّه في هذه الآية بخصال عشر وهي: أنه رسول، نبي، أمي، مكتوب اسمه في التوراة والإنجيل ومنعوت فيهما بأنه، يأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، يحل لهم الطيبات، يحرم عليهم الخبائث، يضع عنهم الإصر، ويرفع عنهم الأغلال.

وهذه الصفات التي تضمنتها الآية في حق النبي الأكرم واضحة حتى الوصف الذي هو موضوع البحث (الأمي) إذ الأمي حسب تنصيص الكتاب المبين هو من لا يقدر على القرائة ولا يحسن الكتابة كما يقول سبحانه: ﴿**وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لاَ يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلاَّ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ**﴾ (البقرة_٧٨).

قوله سبحانه: ﴿**لا يعلمون الكتاب**﴾ توضيح لقوله أميون أي منهم أمة منقطعون عن كتابهم لا يعلمون منه إلاّ أوهاماً وظنوناً يتلوها عليهم علماؤهم، الذين يحرفون كتاب الله وكلماته عن مواضعها، ويحسب هؤلاء السذج أنه كتاب المنزل إليهم من ربهم. ولذلك قال سبحانه في الآية التالية: ﴿**فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَـذَا مِنْ عِندِ اللّهِ لِيَشْتَرُواْ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُونَ**﴾ (البقرة_٧٩). فلو كانوا عارفين بالكتاب قادرين على قرائته وتلاوته لما اغتروا بعمل المحرفين، ولميزوا الصحيح من الزائف، غير أن أميتهم وجهلهم به حالت بينهم وبين أمنيتهم.

قال الرازي: إنه تعالى وصف محمداً في هذه الآية بصفات تسع إلى أنْ قال: الصفة الثالثة كونه أمياً، قال الزجاج: معنى الأمي الذي هو على صفة أمة العرب، قال عليه الصلاة والسلام: إنَّا أُمَّة أُميَّة لا نكتب ولا نحسب فالعرب أكثرهم ما كانوا يكتبون ولا يقرؤن، والنبي كان كذلك، فلهذا السبب وصفه بكونه أمياً.

وقال البيضاوي: الأمي لا يكتب ولا يقرأ، وصفه به تنبيهاً على أن كمال علمه مع حاله هذا، وإحدى معجزاته.

هذا وقد أصفقت على ما ذكرنا من المعنى للأمية معاجم اللغة المؤلفة في العصور الزاهرة بأيدي الخبراء وفي مقدمهم: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا المتوفى عام ٣٩٥ صاحب "مقاييس اللغة" وغيرها من الكتب الممتعة ودونك كلامه:

"أم" له أصل واحد يتفرع منه أربعة أبواب وهي الأصل، والمرجع، والجماعة والدين قال الخليل: كل شيء تضم إليه ما سواه مما يليه، فإن العرب تسمي ذلك أما ومن ذلك أم الرأس وهو الدماغ، أم التنائف أشدها وأبعدها، أم القرى مكة وكل مدينة هي أم ما حولها من القرى، وأم القرآن فاتحة الكتاب وأم الكتاب ما في اللوح المحفوظ، وأم الرمح لواءه وما لف عليه، وتقول العرب للمرأة التي ينزل عليها أم مثوى، وأم كلبة الحمى، وأم النجوم السماء، وأم النجوم: المجرَّة... إلى أن عدد كثيراً من التراكيب فقال: الأمي في اللغة المنسوب إلى ما عليه جبلة الناس لا يكتب، فهو في أنه لا يكتب على ما ولد عليه.

ومحصل كلامه أنه ليس للأم مادة واحدة وهي الأصل لغيرها ومنه يتفرع غيرها فأم الإنسان أم لأنها أصله وعرقه وهكذا...

وهذا الزمخشري إمام اللغة والبلاغة فسر قوله تعالى: ﴿**وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لاَ يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلاَّ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ**﴾ تبأنهم لا يحسنون الكتاب فيطالعوا التوراة ويتحققوا ما فيها.] [1] .

يرد عليه:

(**١**). لقد جاءت في نسبة الأمي معانٍ متعدّدة، فتعيين أحدها عن غيرها لا بدَّ أنْ يكون بقرينة قويّة وقطعيّة بحيث تقطع الطريق على أيّ احتمالٍ في مقابلها، وأقوى القرائن هو ما دلَّتْ عليه الأخبارُ والآياتُ.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ القرائن الداخلية في الآيات الدالة على الأمي والأُميين، وكذا القرائن الخارجية اللغوية والإخبارية، كلّها شواهد قويّة لاختيار وتقديم أحد المعاني على غيرها، وما

---

[1] معالم النبوّة:ص٣٢٧_٣٢٩.

دلَّتْ عليه الأخبارُ يكون هو المتعيِّنُ، وما فعله صاحب الدّعوى أنّه لم يأخذ بقرائن الأخبار ــ مع أنّ ذلك متعيِّنٌ بحسب موازين الترجيح الدلالتي في عمليّة الإستنباط ــ بل ما حصل لديه هو العكس، وهو أمرٌ غيرُ سديدٍ.

(**٢**). المعاني المتعددة لفظ "الأمي" متساوية الإحتمالات من الناحية اللغوية؛ لأنّ اللغوي همّه نقل الألفاظ على ما وجده في الاستعمالات والمحاورات ولا دخل له في تعيين ظواهر الألفاظ بالوضع أو بالقرينة، وعليه فلا يصحّ الرّجوع إلى كتب اللغة من دون الرّجوع إلى القرائن المعيّنة لأحد المعاني دون الأخرى؛ لأنّ كتب اللغة لم توضع لبيان الموضوع له بل لبيان ما يُستعمل فيه اللفظُ حقيقةً كان أو مجازاً، وإلاّ لزم كون جميع الألفاظ المستعملة في اللغة العربية إلاّ النّادر منها مشتركاً لفظياً، لأنّ اللغويين يذكرون لفظٍ واحدٍ معانٍ كثيرةٍ، وهو مقطوع ابلبطلان، وذكر معنى من المعاني أوّلاً لا يدلّ على كونه هو المعنى الحقيقي وإلاّ لكان عليه ذكر القرينة في الألفاظ المشتركة لتدلّ على أنّ المعنى الثاني أيضاً معنًى حقيقيٌّ لا مجازيٌّ.

بهذا يتضح أنّ صاحب الدّعوى لم يعتمد على قرينة قاطعة تبيّن المعنى الحقيقي للفظ "الأمي" بل كلّ ما هنالك أنّه اعتمد على المعنى المحتمل في الآية والمتوافق مع المعنى اللغوي المحتمل والمجمل من دون اللجوء إلى قرينة الأخبار تثبت مدّعاه أو تصرف المعنى المجمل إلى المعنى المفصَّل الحقيقي للفظ المتنازع عليه.

وبالجملة؛ فلو دار الأمر بين الأخذ بقول اللغوي في أحد احتمالاته وبين قول المشرّع الحقيقي، يتعيّن الأخذ بقول الثاني لأقوائيته وأقربيته إلى الواقع التشريعي، ولكون المشرعين الحقيقيين كاشفين عن بيان المعنى الموضوع له اللفظ فلا يجوز تخطيهم والعمل بغير ما يقولون، وفي موردنا المتنازع عليه ثمّة معانٍ مجملة للفظ "الأمي" أكثرها يتوافق مع القرينة القطعية والأخبار النافية عن النبي ﷺ جهله بالقراءة والكتابة، فلا يجوز طرح أكثر المعاني اللغوية المتوافقة مع القرينة القطعية المذكورة، وتقديم المعنى الشاذ عليها، فالشاذ متروكٌ لا يجوز العمل به والرّكون إليه؛ وإليك أخي القارئ تلكم المعاني المحتمَلة في لفظ "الأمي":

المعنى الأوّل: الأُمّي هو المنسوب إلى الأمّة المرحومة، أو لأنّ الأمّة نُسِبَتْ إليه ﷺ لكونه السبب في رحمتهم، فنسب إليهم مه أنّه الأصل في الرحمة، فهو الأمّي، وهم الأميّون المرحومون به.

المعنى الثاني: الأُمّي هو المنسوب إلى الأُمَّة وهي الشِّرعة والدّين والطريقة، وفي التّنْزيل قوله تعالى: ﴿**إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ**﴾ قاله اللحياني، وقُرئ على إِمَّةٍ وهي الطريقة من أممت. فالنبي المكرَّم أمّي لكونه صاحب شرعة ودين وطريقة إلهية بخلاف المكيين فكانوا على طريقة آبائهم يعبدون الأصنام ولا شريعة أو كتاب لهم، لذا يُقال: فلان لا أُمّة له أي لا دين له ولا نحلة، قال الشاعر: وهل يستوي ذو أُمّةٍ وكفور؟[1].

المعنى الثالث: الأُمّي هو المنسوب إلى الإمَّة (بكسر الألف الثانية) وهي النّعمة والملك وغضارة العيش[2]، فيكون النبيُّ ﷺ إمّياً بمعنى صاحب مُلْكٍ إلهيٍّ كما أنّ الأمّيين المكيين أصحاب مُلْكٍ دنيويٍّ، وشتّان ما بين الملْكَين، هذا بناءً على كسر الألف "إِمّي" و"إمّيين" الواردتين في الآيات بضمّ الألف.

المعنى الرّابع: الأمّي هو المنسوب إلى الأَم (بفتح الألف الثانية) بمعنى القصد، فيكون النبيُّ الأعظمُ الأَمّيّ أي المقصود، وأهل مكة الأَميين أي المقصودون من غيرهم، وهذا المعنى كان شائعاً في أهل مكّة باعتبارهم المقصودين من الجهات والشعوب بوجود الكعبة في بلادهم وهي مقصودة من قِبَلِ عامّة الشّعوب، فالنبيّ محمّد ﷺ هو المقصود، والمكيون هم المقصودون.

المعنى الخامس: الأُمي هو المنسوب إلى الأمّة وذلك لقوله تعالى: ﴿**كنتم خَيْرَ أُمَّةٍ**﴾ قال الأخفش: يريد أهل خير دينٍ[3]. وهو مرويٌّ عن أئمّتنا الطّاهرين عليهم السلام، فيكون المراد من الأمّي هو نبيّنا ﷺ، ويُراد من الأميين: المكيون الموحدون الذين ترعرع بينهم نبيُّنا الأعظم ﷺ أمثال آبائه الطاهرين والموحِّدين من بني هاشم كسادتنا الكرام: عبد المطلب وعبد الله وأبي طالب وآمنة بنت وهب وخديجة أمّ المؤمنين وفاطمة بنت أسد وأمير المؤمنين عليّ عليه السلام وأخوته وأخواته وأعمامه كحمزة والعباس وغيرهم ممن لا يمكننا إحصاؤهم، فهؤلاء مقصودون بلفظ الأميين، فيكون انتسابُ المكيين الكافرين إلى المكيين المؤمنين من باب المجاز

[1] لسان العرب: ج١٢ ص٢٤.

[2] لسان العرب: ج١٢، ص٢٤.

[3] لسان العرب: ج١٢، ص٢٤.

والمشاكلة الظاهرية، فيكون اللفظ مستعملاً في معنيين وهو جائز على الأرجح عندنا كما هو عند مَن سبقنا من المحقّقين.

المعنى السّادس: الإميّ وهو المنسوب إلى الإمَّة (بكسر الألف الثانية أيضاً) وهي بمعنى الائتمام بالإمام، يقال: فلانٌ أحقُ بإمَّةِ هذا المسجد من فلان أي بالإمامة [(١)]، قال ابن منصور: الإمَّة: الهيئة في الإمامة والحالة يقال: فلان حَسَنُ الإمَّة أي حَسَنُ الهيئة إذا أَمَّ الناسَ في الصّلاة، وعليه فيكون الرّسول الأعظم إِمّي أي إمام، والإميون المكيون هم الأئمة، ويراد من الأئمّة صنفان: أئمّة الدّين ويُقصد بهم الموحِّدون المكيوون في زمن بعثة النبيّ الأكرم صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ، وأئمة الضلال الذين كانوا في عصره، فقد أرسله اللهُ تعالى في الأميين المكيين سوآء الموحِّدين منهم أو الكافرين.

وقد جاء في القرآن الكريم أنّ الأئمّة صنفان: أئمّة هدى وأئمّة ضلال؛ حيث قال عَزَّوَجَلَّ: ﴿**وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاء الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ**﴾ [الأنبياء:٧٤]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿**وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ**﴾ [القصص:٤٢].

المعنى السّابع: الأمي منسوب إلى الأُمَّة بمعنى الرّجل الذي لا نظير له، ونبيّنا الأعظم لا نظير له إلاّ أهل بيته ﴿**أنفسنا وأنفسكم**﴾، وأهل مكّة لا نظير لهم في الضلال وسفك الدماء.

المعنى الثامن: الأمّيّ منسوبٌ إلى الأُمَّة بمعنى القرن من الناس؛ يُقال: قد مضت أُممٌ أي قرون، وأُمَّة كلّ نبيٍّ هي: مَنْ أُرسل إليهم من كافرٍ ومؤمن، قال الليث: كلُّ قومٍ نُسبوا إلى نبيٍّ فأُضيفوا إليهم فهم فهم أُمَّتُه، وقيل: أُمَّة محمّد صلّى الله عليه [وآله] وسلّم: طلُّ مَن أُرسل إليه ممن آمن به أو كفر، وقال الليث أيضاً: وكلّ جيلٍ من الناس هم أُمَّته على حِدَةٍ [(١)]

المعنى التاسع: الأُمّيّ هو المنسوب إلى الأُمَّة وهي الجيل والجنس من كلّ حيٍّ وفي التّنْزيل العزيز قوله تعالى: ﴿**وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ**

---

(١) لسان العرب: ج١٢، ص٢٦.

أَمْثَالُكُم﴾ [الأنعام:٣٩]، ومعنى قوله: ﴿إلاّ أمَمٌ أمثالكم﴾ هو أنّ الله تعالى خلقهم وتعبدهم بما شاء أنْ يتعبّدهم من تسبيح وعبادة علمها فهم ولم يُفقّهنا ذلك، وكلّ جنس من الحيوان أمَّة، وفي الحديث: "لولا أنّ الكلاب أمَّة من الأمم لأمريت بقتلها"، وفي رواية أخرى: "لولا أنها أمّة تسبّح لأمرتُ بقتلها" يعني بها الكلاب [١].

المعنى العاشر: الأمّيّ هو المنسوب إلى الأُمَّة وهي معلّم الخير، قال الفرّاء في تفسير قوله تعالى: ﴿إنّ إبراهيم كان أمّةً﴾ قال: أُمَّة أي معلِّماً للخير، فيكون المراد من كون نبيّنا صلى الله عليه وآله أمياً أي كونه معلِّماً للخير، ويكون المراد من كون المكيين أُميين الموحدِّدين هم المعلِّمون للخير، وأمّا غيرهم من الكافرين فهم معلِّمون للشر والظلم.

المعنى الحادي عشر: الأُمّي هو المنسوب إلى الأُمّ الوالدة لأنها أصله من جهة، ولأنّ الولد يقصدها ويتعلق بها، وكذلك هي تتعلّق بوليدها، فهذا المعنى أُخذ فيه شدّة التعلُّق والمحبّة، ومن هذا القبيل ورد بالمستفيض بأنّ السيدة المطهَّرة فاطمة أمّ أبيها، فيكون النبيّ الأعظم ﷺ أُميَّاً باعتبار أُمومته للمؤمنين به وبأهل بيته الطاهرين عليهم السلام، فهو أميّ لهم، وهم أُميّون تابعون له، فيكون هذا المعنى أحد مصاديق الأميَّة، وإنْ شئنا قلنا له أنّه أحد بطون القرآن الكريم، بل هو المتعيِّن لما جاء في مسلم بن قيس عن الإمام عليّ عليه السلام قال: "نحن الذين بعث اللهُ فينا رسولاً يتلو علينا آياته ويزكينا ويعلّمنا الكتاب والحكمة" [٢].

المعنى الثاني عشر: الأُميّ منسوب إلى الأُم بمعنى الأصل، فأُمّ كلّ شيءٍ: أصله وعماده، وأمّ القوم: رئيسهم، ومن ذلك قال الشنفرى: وأم عِيال قد شهدتُ تقوتُهُم. وأُمُّ الكتاب: فاتحته لأنّه يُبتدأ بها في كلّ صلاة، وأُمّ الكتاب أصل الكتاب لكونها أصلاً لكلّ آية محكمة من آيات التشريع والأحكام والفرائض، وقيل: إنّ أمّ الكتاب هي اللوح المحفوظ، والآيات المحكمات هنّ أمّ الكتاب كما في سورة آل عمران/الآية السابعة. من هنا يقال للقيط: لا أُمَّ لك، ومكة أمّ القرى أي أصلها لأنّها توسّطت الأرض ولأنها قبلة جميع الناس يؤمونها، وقيل سُمِّيَت بذلك لأنها كانت أعظم القرى شأناً [٣].

---

[١] لسان العرب: ج١٢، ص٢٧.

[٢] تفسير البرهان: ج٥، ص٣٧٥ ح١٠٧٢٠.

[٣] لسان العرب: ج١٢، ص٣٢.

وبهذا المعنى يتضح أنْ يكون الرّسول الأعظم هو أصل الأشياء واصل النبوات وهو ما أكّدته الأحاديث المتواترة أنّه وأهل بيته عليهم السلام العلّة الغائية لخلق الكون، ولولاهم لما خلق الأفلاك، فحينئذٍ يكون النبي صلى الله عليه وآله أصل كلّ شيء، ويكون الأميّون إمّا أنهم أهل مّة مؤمنهم وكافرهم، فقد بعثه الله تعالى فيهم يتلو عليهم آياته: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**﴾ [الجمعة:٣]، وإمّا أنهم الأنبياء والأوصياء والأولياء عليهم السلام فأرسل إليهم النبيّ الأعظم في عالم الميثاق كما يشهد بذلك قوله تعالى: ﴿**هَذَا نَذِيرٌ مِّنَ النُّذُرِ الْأُولَى**﴾ [النجم:٥٧]، فهو وأهل بيته عليهم السلام هم النُّذُر الأولى، فهو من النُّذُر من أهل بيته المطهَّرين صلوات ربّي عليهم أجميعن.

المعنى الثالث عشر: الأُمِّي منسوب إلى مَنْ لا يكتب، فهو على جبلَّته، قال أبو إسحاق: معنى الأُمّيّ المنسوب إلى ما عليه جبلته أنُّه أي لا يكتب، فاكتابة مكتسبة، فكأنّه نُسب إلى ما يولد عليه أي على ما ولدته أمُّه عليه، وكانت الكُتَّاب في العرب من أهل الطائف تعلّموها من رجلٍ من أهل الحيرة، وأخذها أهل الحيرة عن أهل الأنباء. وفي الحديث: إنا أمّة لا نكتسب ولا نحسب، أراد أنّهم على أصل ولادة أمّهم لم يتعلّموا الكتابة والحساب فهم على جبلّتهم الأولى، وفي الحديث: بُعثت إلى أمّة أميّة، قيل للعرب الأميون لأنّ الكتابة كانت فيهم عزيزة أو عديمة... [١].

الخلاصة:

إتّضح بما قدّمنا من تلكم التعاريف لكلمة "أُمّيّ" والتي بلغت ثلاثة عشر معنى، إثنا عشر منها تتّحد فيما بينها على معنًى واحدٍ يتوافق مع الأدلّة القطعيّة الدالة على تنْزيه النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله عن الجهل والنقص إلاّ معنًى واحداً يثبت الجهل له وهو المعنى الثالث عشر، فهل يتصور عاقلٌ الأخذَ بمعنَى واحدٍ في مقابل إثني عشر معنَى؟!! اللهمّ نعم عند مَن لا يملك درايةً أو تقوى تمنعه من النسبة المشؤومة على رسول الله صلى الله عليه وآله!!!

---

(١) لسان العرب: ج١٢، ص٣٤.

وأكثر هذه المعاني عليها شواهد من الآيات والأخبار لا سيّما المعنى الثاني عشر الذي ورد فيه الكثير من الأخبار الصّحيحة، لكنّ مَنْ في قلبه مرضٌ تجاهلها واعتمد على مراسيل المخالفين وهرطقاتهم مع أنّ ثلّة منهم استنكروا جهل النبيّ ﷺ بالقراءة والكتابة، وممّت يُؤسَف له أنّ بعض علماء الشيعة كانوا أكثر تزمّتاً من غيرهم، وليس ذلك عجباً بعد أنْ حدّثَنا اللهُ تعالى بقوله: ﴿**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ**﴾ [آل عمران:٨].

• الأخبار المؤيدة للمعنى الثاني عشر:

المعنى الثاني عشر جامعٌ لكلِّ المعاني السابقة عليه والتي أعتقدُ شخصيّاً أنّها مصاديق متعدّدة له، أو هي بطون لظاهره لا سيّما وأنّ لكلامهم ظهورٌ وبطونٌ تصل إلى السبعين كما جاء في الأخبار الشريفة عنهم عليهم السلام، وبالتالي فلا يمكن التغاضي عنها لأجل معنًى واحدٍ يتوافق مع الهوى والباطل، وترجيحه على تلكم المعاني يُعتبر سفهاً علمياً واستحساناً أشعرياً نصَّتْ الأدلّة على تحريمه وتغليظ الاستنكار على مرتكبيه...

والأخبار ــ التي هي قرائن قطعيّة على علم النبيّ الأعظم بالقراءة والكتابة ـ كثيرة جدّاً بلَغَت التواترَ، وقد تغاضى عنها بعضٌ [(١)] ممّن في قلبه مرضٌ، وسيعلم الذين ظلموا محمّداً وآلَ محمّدٍ أيَّ منقلَبٍ ينقلبون والعاقية للمتقين... والأخبار هي الآتية:

(**الخبر الأوّل**): صححية هشام بن سالم.

عن ابن الوليد عن سعد بن عبد الله، عن ابن عيسى أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعد ومحمّد بن خالد البرقيّ، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم عن الإمام المولى أبي عبد الله عليه السلام قال: كان النبيّ ﷺ يقرأ الكتاب ولا يكتب [(٢)].

(**الخبر الثاني**): صحيحة أبان بن عثمان:

---

(١) رغم كثرة الأخبار فقد اقتصر الشيخ جعفر السبحاني على اثنين منها هما رواية جعفر بن محمّد الصوفي ومرفوعة علي بن أسباط، والسرّ واضحٌ عند أولي البصائر!!!

(٢) بحار الأنوار: ج١٦، ص١٣٢ ح٦٦؛ نقلاً عن العلل: ج١ ص١٥٣ ح٦.

الصدوق عن أبيه قال: حدّثنا سعد بن عبد الله قال: حدَّثنا أحمد بن محمّد بن عيسى، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي، عن أبان بن عثمان، عن الحسن بن زياد الصيقل قال: سمعتُ أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: كان ممّا مَنَّ اللهُ عزّ وجلّ على نبيّه (صلى الله عليه وآله) أنّه كان أميّاً لا يكتب ويقرأ الكتب[1].

ملاحظة:

الصّحيحتان المتقدّمتان دَلَّتا على أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان يقرأ الكتاب ولا يكتب، والفرق بينهما أنّ الثانية أضيف إليه أنّه كان أمّياً، ولا يضرّ بمعرفته بالكتابة لأنّ مَن يقرأ يكون قادراً بالملازمة العقليّة على الكتابة.

(**إنْ قيل**): إنّه كان يقرأ بتعليم جبرائيل له بإرشاده إلى نطق الحروف.

(**قلنا**): ليس على ذلك سندٌ أو دليلٌ يُعَوَّلُ عليه، فالأصل عدمه، مضافاً إلى محذور احتياجه إلى المِلَكِ الأدنى منه بالفعل والرّتبة!!

(**الخبر الثالث**): صحيحة ابن عمّار:

عن عليّ بن إبراهيم القمي، عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمّار، عن الإمام المولى أبي عبد الله (عليه السلام) في تفسير قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**﴾ [الجمعة:٣]؛ قال (عليه السلام): كانوا يكتبون، ولكنْ لم يكن معهم كتابٌ من عند الله ولا بَعَثَ إليهم رسولاً فنسبهم إلى الأميين[2].

تنبيهٌ هامٌّ:

فلْيُلاحِظ القارئُ الفطنُ إلى ما أشارت إليه هذه الصّحيحة من أنّ أهل مكّة كانوا يكتبون، فهم كانوا عارفين بالقراءة والكتابة، وخبر الشيخين[3] (البخاري ومسلم) عن ابن

---

[1] علل الشرائع: ج١، ص١٥٣ ح٧. وبحار الأنوار: ج١٦، ص١٣٢ ح٦٧.

[2] بحار الأوار: ج١٦، ص١٣٢ ح٦٨. والبرهان في تفسير القرآن: ج٥، ص٣٧٥ ح١٠٧٢١. وتفسير القمي: ج٢، ص٣٨٠/سورة الجمعة.

[3] روى الآلوسي في روح المعاني/سورة الأعراف، الآية١٥٨ أنّ ابن عمر قال: قال رسول الله: "إنّا أُمّة أُمية لا نكتب ولا نحسب"، وهو خبرٌ أخذ به مشهور العامّة، وخالف بعضهم ومنهم الآلوسي حيث روى عن مجاهد قوله: حدّثني عون عن

عمر يشير إلى أنّ النبي كان أمياً لا يعرف القراءة والكتابة، فأيهما أحقّ بالتصديق ابن عمر أم معاوية بن عمار الثقة الجليل؟ فالأميّون بمقتضى هذه الصّحيحة هم الذين ليس لهم كتاب.

(**الخبر الرّابع**): معتبرة جعفر بن محمّد:

الصّدوق في العلل عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمّد، عن أبي عبد الله محمّد بن خالد البرقي، عن جعفر بن محمّد الصوفي قال: سألتُ أبا جعفر محمّد بن عليّ الرّضا عليه السلام فقلتُ: يا ابن رسول الله لِمَ سُمِّيَ النبيّ صلى الله عليه وآله الأميَّ؟ فقال: ما تقول الناس؟ قلت: يزعمون أنّه إنما سمي الأمي لأنّه لم يحسن أنْ يكتب، فقال عليه السلام: كذبوا عليهم لعنة الله، أنّى ذلك والله يقول في محكم كتابه: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**﴾، فكيف يعلّمهم ما لا يحسن؟ والله لقد كان رسولُ الله صلى الله عليه وآله يقرأ ويكتب باثنين وسبعين أو قال: بثلاثة وسبعين لساناً، وإنّما سُمِّيَ الأميَّ لأنّه كان من أهل مكّة، ومكّة من أمهات القرى وذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿**لتنذر أمَّ القرى ومَن حولها**﴾ [1].

لقد أُشكِلَ على الرّواية بضعف سندها بجعفر بن محمّد الصّوفي، وصرّح الشيخ السبحاني بأنه مهمَلٌ في التراجم فالحديث ساقط عن الحجية [2].

والجواب من وجوه:

(**الأوّل**): عدم وجود ذكر له في المعاجم لا يستلزم القدح فيه، بل هو أعمّ من ذلك.

(**الثاني**): بما أنّ الرّاوي عنه ثقة عادل فيقتضي ذلك وثاقته، إذ من البعيد جدّاً أنْ يروي الثقةُ عن المجهول أو الضعيف، ودعوى أنّ البرقي يروي عن المراسيل والضعفاء مردودة وليست قاعدة في طرح الأحاديث المرويّة عنه، فروايته عن الضعفاء والمراسيل لا تضرّ بوثاقة

عبد الله بن عتبة عن أبيه قال: ما مات النبي حتى قرأ وكتب، فذكرت ذلك للشعبي فقال: صدق سمعت أصحابنا يقولون ذلك.

(١) بحار الأنوار: ج١٦ ص١٣٢ ح٧٠. وعلل الشرائع: ج١، ص١٥١ باب١٠٥ ح١. والبصائر: ج٥ ص٢٤٥ ح١.

(٢) معالم النبوة: ص٣٢٧.

البرقي كما أفاد ذلك صاحبُ المعالم والمدارك والذخيرة [٣] ، والظاهر عندي أنّ الثقة لا يروي إلاّ عن ثقة، وإلاّ لو احتُمِلَ في حقّه الرواية عن المجاهيل لأدّى ذلك إلى سقوط وثاقته والتشكيك فبها، في حين ورد النهي عن التشكيك بثقات رواتهم (لا عذر لأحدٍ من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتُنا)، مضافاً إلى أنّ التشكيك في الثقة يخالف الأدلّة على حجية قول الثقة.

(**الثالث**): إنّ مضمون الحديث مؤيَّدٌ بالأخبار الأخرى التي سبَقَتْه وغيرها من الأخبار الدالة على أنّ رسول الله كان يقرأ ويكتب بإثنين وسبعين لساناً [١] .

فهذه الأخبار من جملة القرائن المتعدّدة الدالة على صحّة الحديث، مضافاً إلى أنّ ثمّة مسلَكٌ في علم الرّجال يدلّ على أنّ الحجية في كلّ خبرٍ هي كونه موثوق الصّدور عن المعصوم عليه السلام، وليست الحجّة بخصوص خبر الثقة، وحيث إنّ دلالة الخبر موثوقة الصّدور لوجود قرائن تثبت صحتها، فيكون الخبرُ حجّةً فيضحّ الأخذُ به.

(**الرّابع**): لعلّ "الصوفي" تصحيف "الصيرفي" وهو الأحول جعفر بن محمّد بن يونس الثقة الجليل ومن أصحاب الإمامين الرّضا والجواد عليهما السلام، وروى عنه أحمد بن محمّد بن عيسى، ولا يبعد وجود تحريفٍ في لقبه لتضعيف الرّواية، لا سيّما وأنّ بني أميّة تلاعبوا بالأحاديث لصرفها عن فضائل النبي الأكرم وآله الطاهرين عليهم السلام، فلوجود مشابهة بين الصيرفي والصوفي، ارتأوا وضع الثاني محلَّ الأوّل، وبذا يكون قد تحقّق مبتغاهم، **وعليه**؛ فإن الرواية معتبرة ولا إشكال فيها من ناحية السَّنَد، ومن ناحية الدّلالة لموافقتها لصحيحة يحيى الحلبي [٢] عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام قال: سُئِلَ عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿**وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا**

---

[٣] راجع منتهى المقال: ج٦، ص٤٢؛ ترجمة البرقي.

[١] أشار صاحب البحار إلى عدّة أخبارٍ تدلّ على أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يتكلّم بكلّ لسانٍ (راجع: بحار الأنوار: ج١٦ ص١٣١ ح٦٥ وج٢٦ ص١٩٠/ باب أنّ الأئمّة يعلَمون جميع الألسن، وما عندهم ثابت لرسول الله أيضاً؛ فتأمَّلْ.

[٢] قال النجاشي: يحيى الحلبي؛ كوفي ثقة ثقة، صحيح الحديث، له كتاب يرويه جماعة، وطريق الشيخ إليه صحيح وعدّه من أصحاب أبي الحسن الرّضا عليه السلام. (راجع: النجاشي: ج٢، ص٤١٧).

الْقُرْآنُ لأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ قال: بكلّ لسان [٣]. وممّا يؤكّد ما قلنا أنّ البحراني أثبت لفظ الصيرفي بدلاً من الصوفي [٤].

وهل يُعْقَل أنْ يتكلّم بكلّ لسانٍ إفرنجيٍّ وهنديٍّ وسنديٍّ وصينيٍّ ولا يجيد قراءة وكتابة لغته الأصلية التي هي لغة أهل الجنّة، لا لشيءٍ إلاّ لأجل قلع جذور الشّك عن قلوب المبطلين لقرآنه؟! لست أدري كيف تجرّأ على القول بهذا مَن يظنّ نفسه أنّه قريبٌ من إمام زمانه كقاب قوسين أو أدنى أو يرى من نفسه أنّه من حجج إمام الزمان وهو في نفس الوقت ينفي عنه لايته العلمية والأدبية والإنشائية على عامّة العرب والعجم؟!!!

(**الخبر الخامس**): موثَّقة عبد الرّحمان بن الحجاج:

روى الصفار عن الحسن بن علي بن النعمان، عن أحمد بن هلال عن خلف بن حماد عن عبد الرّحمان بن الحجّاج قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يقرأ ويكتب ويقرأ ما لم يكتب [١].

وهذا الخبر ــ حتى ولو كان ضعيفاً بأحمد بن هلال ــ فإنّه مجبورٌ بالخبرين الأوّلين الصّحيحين ــ خبر هشام وأبان ــ فيكون معتبراً ومقبولاً.

(**الخبر السّادس**): خبر أبان بن أبي عياش:

روى المحدّث هاشم البحراني عن محمّد بن العباس، عن محمّد بن القاسم، عن عبيد بن كثير، عن حسين بن نصر بن مزاحم، عن أبيه، عن أبان بن أبي عياش، عن سليم بن قيس، عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام قال: "نحن الذين بعث اللهُ فينا رسولاً يتلو علالينا آياته ويزكّينا ويعلّمنا الكتاب والحكمة" [٢].

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ المراد من "الأميين" الواردة في سورة الجمعة هم المؤمنون الموحّدون من بني هاشم وأتباعهم، وكان ذلك قد قُدح في روعنا من أنّه من بطون الآية المباركة في

---

[٣] بحار الأنوار: ج١٦، ص١٣١ ح٦٥.

[٤] راجع تفسير البرهان: ج٢، ص٤٥١ ح٣٥٦٥/سورة الأنعام: ٩١ـ٩٢.

[١] بصائرالدّرجات: ج٥، ص٢٤٧ ح٥. وبحار الأنوار: ج١٦ ص١٤٣ ح٧٤.

[٢] تفسير البرهان: ج٥، ص٣٧٥ ح١٠٧٢٠.

سورة الجمعة إلى أنْ هدانا اللهُ تعالى إلى هذا الخبر خلال تنقيبنا في الأخبار؛ ولله الحمد ولآله المنَّة والفضل.

(**الخبر السابع**): موثقة علي بن أسباط:

علل الشرائع: ابن الوليد، عن سعد، عن الخشاب، عن علي بن حسان وعلي بن أسباط و غيره رفعه عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت: إن الناس يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكتب ولا يقرأ فقال: كذبوا لعنهم الله، أنى يكون ذلك؟ وقد قال الله عز وجل: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**﴾ فيكون يعلمهم الكتاب والحكمة، وليس يحسن أن يقرأ أو يكتب؟ قال: قلت: فلم سمي النبي الأمي؟ قال: نسب إلى مكة وذلك قول الله عز وجل: ﴿**لتنذر أم القرى ومن حولها**﴾ فأم القرى مكة، فقيل: أمي لذلك. بصائر الدرجات: عبد الله بن محمد، عن الخشاب [١] .

وأُشكِلَ على الرواية بأنها مرفوعة، لكنّ العياشي [٢] رواها من ون عبارة "وغيره رفعه" مما يعني أنّ هذه العبارة زيدت على علل الشرائع ونقلها عنه صاحب البحار، وهكذا رويت من دون هذه الزيادة في تفسير البرهان [٣] ممّا يدعونا للإطمئنان بأنّها ليست مرفوعة، وعلى فرض كونها مرفوعة لا يمنع من الأخذ بها لكونها مؤيّدة بالأخبار الأخرى كما أشرنا سابقاً.

(**الخبر الثامن**): صحيحة البزنطي:

في العلل عن سعد بن عبد الله قال: حدّثني معاوية بن حكيم عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن بعض أصحابه عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام، قال: كان ممّا مَنَّ اللهُ عزّ وجلّ على رسوله صلى الله عليه وآله أنّه كان يقرأ ولا يكتب، فلمّا توجّه أبو سفيان إلى أحد كتب العباس إلى النبي صلى الله عليه وآله فجاءه الكتاب وهو في بعض حيطان المدينة، فقرأه ولم يخبر أصحابه وأمرهم أنْ يدخلوا المدينة فلمّا دخلوا المدينة أخبرهم [٤] .

---

[١] بحار الأنوار: ج١٦، ص١٣٣ ح٧١.

[٢] تفسير العياشي: ج٢، ص٣٤ ح٨٦/سورة الأعراف: ١٥٧.

[٣] تفسير البرهان: ج٢، ص٥٩٤ ح٤٠٠٩.

[٤] علل الشرائع: ج١، ص١٥٢ ح٥. وبحار الأنوار: ج١٦، ص١٣٣ ح٧٢.

(**الخبر التاسع**): موثقة الحريش:

روى الكليني بإسناده إلى محمّد بن أبي عبد الله ومحمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد ومحمّد بن يحيىن عن أحمد بن محمّد جميعاً عن الحسن بن العباس بن الحريش عن مولانا الإمام أبي جعفر الثاني عليه السلام عن الإمام الصّادق عليه السلام قال: كان عليٌّ كثيراً ما يقول: ما اجتمع التيمي والعدوي عند رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يقرأ: ﴿**إنا أنزلناه**﴾ بتخشع وبكاء فيقولان: ما أشد رقتك لهذه السورة؟ فيقول رسول الله صلى الله عليه وآله: لما رأت عيني ووعا قلبي، ولما يرى قلب هذا من بعدي فيقولان: وما الذي رأيت وما الذي يرى قال: فيكتب لهما في التراب ﴿**تنَزَّل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كلِّ أمرٍ**﴾ قال: ثم يقول: هل بقي شئ بعد قوله عز وجل: ﴿**كلّ أمرٍ**﴾ فيقولان: لا، فيقول: هل تعلمان من المنزل إليه بذلك؟ فيقولان: أنت يا رسول الله، فيقول: نعم، فيقول: هل تكون ليلة القدر من بعدى؟ فيقولان: نعم، قال: فيقول: فهل ينزل ذلك الامر فيها؟ فيقولان: نعم، قال: فيقول: إلى من؟ فيقولان: لا ندري، فيأخذ برأسي ويقول: إن لم تدريا فادريا، هو هذا من بعدي قال: فإن كانا ليعرفان تلك الليلة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله من شدة ما يداخلهما من الرعب [١].

سند الرواية ضعيف على المشهور بالحسن بن العباس، ونحن لا نلتفت إلى تضعيفهم وذلك لعدم وجود مستند على تضعيفه سوى رواية هذه الأخبار العالية المضامين، فهو كغيره من الرّواة الثقاة الذين رموا بالضعف في قم من أجل روايتهم لأخبار الفضائل العالية، من هنا قال العلاّمة المجلسي رحمه الله تعقيباً على السّند: [الحديث ضعيف على المشهور بالحسن بن العباس، لكنْ يظهر من كتب الرّجال أنّه لم يكن لتضعيفه سبب إلاّ رواية هذه الأخبار العالية الغامضة التي لا تصل إليها عقول أكثر الخلق، والكتاب [٢] كان مشهوراً عند المحدّثين وأحمد بن محمّد روى هذا الكتاب مع أنّه أخرج البرقي عن قم بسبب أنّه كان يروي

(١) أصول الكافي: ج١، ص٢٤٩ ح٥.

(٢) يقصد بالكتاب أنّ ابن حريش كان له كتاب "ثواب قراءة إنّا أنزلناه في ليلة القدر"/ لاحظ منتهى المقال: ج٢، ص٤٠١.

عن لاضعفاء، فلو لم يكن هذا الكتاب معتبراً عنده لما تصدّى لروايته، والشواهد على صحّته عندي كثيرة...] [٣] .

وثمّة أخبار أخرى كثيرة تشهد على علم رسول الله صلى الله عليه وآله، من جملتها الحديث المشهور في الصحاح والتواريخ عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: إيتوني بدواة وكتف أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً، كما إنّه صدرت عنه الكتابة عام صلح الحديبية عندما محى لقب رسول الله من دون استعانة بأحدٍ على الإطلاق، ودعوى أنّ أمره بإتيان الدّواة والكتف ليكتب له غيره ما أراد، مردودة فلا يُصار إليها إلاّ بقرينة قطعيّة وهي مفقودة في البَيْن؛ فتأمَّلْ.

والخلاصة:

ما رويناه من تلكم الأخبار الصحيحة سنداً ودلالةً كافية ووافية في إثبات معرفته صلى الله عليه وآله بالقراءة والكتابة، والرأي المعاكس هو شاذٌّ لا يُعَوَّل عليه لمخالفته للقواعد والنصوص التي أشرنا إليها، وكان بودّنا الإطالة أكثر للنقد التفصيلي على ما أورد بعض الأعلام في كتابه "معالم النبوة" لكنّ ذلك يُخرج البحثَ عن طوره المقتضب، وسوف نتعرض لشبهاته واحدة تلو الأخرى إنْ وهبنا اللهُ تعالى الحياةَ، وما ذلك إلاّ غِيْرَةً وحميةً على صاحب الولاية الكبرى الذي كان من ربّه كقاب قوسين أو أدنى.

قال الشيخ المفيد رحمه الله "٣٣٦.٤١٣ هـ":

[إنّ الله تعالى لما جعل نبيّه صلى الله عليه وآله جامعاً لخصال الكمال كلّها وخلال المناقب بأسرها لم تنقصه منزلة بتمامها ليصح له الكمال، ويجتمع فيه الفضل والكتابة، فضيلةٌ مَنْ منحها فُضّل، ومَنْ حرمها نُقّص.

ومن الدليل على ذلك أنّ الله تعالى جعل النبي صلى الله عليه وآله حاكماً بين الخلق في جميع ما اختلفوا فيه، فلا بُدّ أنْ يعلّمه الحكم في ذلك، وقد ثبت أن أمور الخلق قد يتعلّق أكثرها بالكتابة فتثبت بها الحقوق، وتَبرأُ بها الذمم وتقوم بها البيّنات وتحفظ فيها الديون، وتحاط بها الأنساب، وأنها فضل تشرّف المتحلّى بها على العاطل منها، وإذا صحّ أن الله جلّ اسمه قد جعل نبيّه بحيث وصفناه من الحكم والفضل ثبت أنه كان عالماً بالكتابة محسناً لها.

---

[٣] مرآة العقول: ج٣، ص٦١، باب في شأن إنّا أنزلناه في ليلة القدر.

وشيء آخر وهو أنّ النبي لو كان لا يحسن الكتابة ولا يعرفها لكان محتاجاً في فهم ما تضمنته الكتب من العقود وغير ذلك إلى بعض رعيّته، ولو جاز أن يحوجه الله في بعض ما كلّفه الحكم فيه إلى بعض رعيّته لجاز أن يحوجه في جميع ما كلّفه الحكم فيه إلى سواه وذلك منافٍ لصفاته ومضادّ لحكمة باعثه، فثبت أنّه صلى الله عليه وآله كان يحسن الكتابة.

وشيء آخر وهو قول الله سبحانه: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**﴾ [الجمعة:٣]، ومحال أن يعلِّمهم الكتاب وهو لا يحسنه كما يستحيل أن يعلّمهم الحكمة وهو لا يعرفها، ولا معنى لقول من قال: «إنّ الكتاب هو القرآن خاصّة» إذ اللفظ عامّ والعموم لا ينصرف عنه إلاّ بدليل، لا سيّما على قول المعتزلة وأكثر أصحاب الحديث] [١] .

وقال الشيخ الطوسي رحمه الله (٣٨٥_٤٦٠هـ):

[قال المفسرون: إنّه لم يكن النبيّ صلى الله عليه وآله يحسن الكتابة، والآية وهي: ﴿**وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ**﴾ لا تدلّ على ذلك، بل فيها إنّه لم يكن يكتب الكتاب وقد لا يكتب الكتاب من يحسنه كما لا يكتب من لا يحسنه، وليس ذلك بنهيٍ، لأنه لو كان نهياً لكان الأجود أنْ يكون مفتوحاً... ثمّ بيَّن تعالى أنّه لم يكتب، لأنه لو كتب لشكّ المبطلون في القرآن...] [٢] .

وقال الشيخ المجلسي رحمه الله (١٠٣٧.١١١٠هـ):

تحت عنوان "بيان"؛ قال رحمه الله: [يمكن الجمع بين هذه الأخبار بوجهين: الأول أنه صلى الله عليه وآله كان يقدر على الكتابة، ولكن كان لا يكتب، لضرب من المصلحة، الثاني أن نحمل أخبار عدم الكتابة والقراءة على عدم تعلمها من البشر، وسائر الأخبار على أنه كان يقدر عليهما بالاعجاز، وكيف لا يعلم من كان عالما بعلوم الأولين والآخرين، إن هذه النقوش موضوعة لهذه الحروف، ومن كان يقدر بإقدار الله تعالى له على شق القمر

---

[١] المفيد، أوائل المقالات:ص١٣٥.

[٢] التبيان في تفسير القرآن: ج٨، ص٢١٦/سورة العنكبوت، الآية الثامنة والأربعون.

وأكبر منه كيف لا يقدر على نقش الحروف والكلمات على الصحائف والألواح ؟ والله تعالى يعلم.] (٣).

وقال السيد المرتضى ﷺ:

في قوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ**﴾ [العنكبوت:٤٩] الآية، ظاهرها يقتضي نفي الكتابة والقراءة بما قبل النبوة دون ما بعدها، ولأنّ التعليل في الآية يقتضي اختصاص النفي بما قبل النبوة، لأنهم إنما يرتابون في نبوته لو كان يحسنها قبل النبوة، فأما بعدها فلا تعلّق له بالريبة، فيجوز أن يكون تعلّمهما من جبرائيل بعد النبوة قال الشعبي وجماعة من أهل العلم: ما مات رسول الله حتى كتب وقرأ، وقد شهر في الصحاح والتواريخ قوله ﷺ: «إيتوني بدواة وكتف أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً».

وقال المولى محمّد صالح المازندراني ﷺ المتوفى عام ١٠٨١هـ:

عند شرحه للرواية الخامسة من روايات باب شأن إنّا أنزلناه في ليلة القدر؛ قال: [قوله ﷺ: (فيكتب لهما في التراب) دلّ على أنّه ﷺ كان يكتب، وهذا من إعجازه لأنّه لم يتعلّم الكتاب وقد علمها...] (١).

وقال الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء ﷺ (١٢٩٤_١٣٧٣هـ):

«إنّ النبي كان أميّاً بمعنى أنه ما كان يقرأ ويكتب لا أنه لا يعرف القراءة والكتابة وكونه أمّياً بهذا المعنى، أي عدم تعاطيه للقراءة والكتابة عليه إجماع المسلمين ومنصوص عليه في القرآن الكريم، بقوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ**﴾ ولكن لم يثبت من الإجماع ولا من الكتاب أنه لم يكن يعرف الكتابة والقراءة بحيث يكون فاقداً لهذا الكمال، ومن هنا تبيّن معنى كونه أنه ليس بأُمي أي أنه يعرفها فهو مصيب، لكن ليس معنى هذا أنه كان يكتب ويقرأ لأنّ ذلك مخالف لنص الآية المتقدمة.

---

(٣) بحار الأنوار: ج١٦، ص١٣٤، باب معنى كونه ﷺ أمياً وأنّه كان عالماً بكلّ لسانٍ.

(١) شرح أصول الكافي/ج٦، ص١٢، كتاب الحجّة، باب شأن إنّا أنزلناه، ح٥.

والخلاصة: إنَّ النبي ﷺ كان حائزاً لكمال الكتابة والقراءة من حيث الملكة والقدرة لأنّ النبي ﷺ يلزم أنْ يكون متصفاً بجميع صفات الكمال، بل يلزم أن يكون أكمل أهل زمانه، ولا ريب أنّ الكتابة والقراءة كمال، وفقدهما نقص، ولكن مصلحة التبليغ ورعاية الإعجاز في محيطه وزمانه اقتضت حسب الحكمة أن لا يتعاطاهما تكميلاً للمعجزة»[1].

ونحن نزيد على ما قالوا بأنّ:

[الرّسول الأكرم ﷺ كغيره من الأنبياء والأولياء عليهم السلام لم يتعلّموا على أيدي الآخرين سوآء أكانوا ملائكةً أم بشراً، بل خلقهم الله تعالى كاملين بالنسبة إلى رعيّتهم وإلاّ أدّى نقصهم إلى تعييرهم والتعيين عليهم، لذا اقتضت الحكمةُ أن يكون النبيّ الأكرم ﷺ عالماً بالقراءة والكتابة ولكنّه لم يتعاطاهما كما أفاد قوله: ﴿**وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ**﴾ فعدم الوقوع شيء، وعدم الإمكان شيءٌ آخر، فعدم وقوعهما فعلاً من النبيّ الأعظم لا يعني بالضرّورة عدم إمكانهما، ومن قال بعدم معرفته بهما خلط بين الأمرين، فجعل عدم التعاطي هو نفسه عدم الإمكان وهو قصور ما كنّا نتصوره من علماء معروفين بالحجى والفهم..!!].

والحاصل: ليس ثمّة آية أو رواية تثبت جهل النبيّ الأعظم ﷺ بهما، وما إدُّعِيَ من الآيات التي ظاهرها نسبة الأمية إليه، فلا تُحمَل على ظاهرها، بل يؤوَّل بسبب كونها متشابهة المعنى، فهي بحاجة إلى الأدلّة المحكمة الصّارفة لها عن تشابهها وقد أثبتنا فيما مضى وجود أخبارٍ صريحةٍ تدلّ على غير ما أراده المثبتون لجهل النابيّ ﷺ بهما.

مضافاً إلى أنّ المسألة تدخل في صميم كيان الرسول الأكرم ﷺ، فالقول بأنّه كان جاهلاً يقتضي إدخال النقص إلى ذاته الشريفة، مع أنّ الله تعالى جعله أكمل خلقه، وقد نَزَّهه تعالى في آية التطهير عن الجهل بكلّ أقسامه وأزمانه من دون تخصيصٍ لفترةٍ زمنيّةٍ على أُخرى، مع التأكيد على أنّ النافين عن النبي ﷺ علمه بالقراءة والكتابة قد اعتمدوا على المعنى اللغوي دون اللجوء إلى المعنى البياني الوارد في الأخبار الشريفة، وهذا يُعتَبَرُ فشلاً علمياً عند مَن يعتقد به، فلفظ الأُمّي والحج فإنها ألفاظ مجملة لاحتمال الصّلاة لكلّ دعاء والصيام

---

[1] محمّد حسين كاشف الغطاء، جنّة المأوى:ص٢٥ـ٢٦.

لكلّ إمساك والحجّ لكلّ قصدٍ والمراد بها لا تدلّ عليه اللغة بل لا بدّ له من بيان آخر شرعيٍّ يوضّحه المعصوم عليه السلام، وهكذا فإنّ كلمة "أُمّي" نظير الصلاة والصّوم والحجّ فإنّها تفتقر إلى البيان، وهذا ما بيّنته ووضّحته أخبارُنا المقدَّسة التي أعرض عنها بعضُ الأعلام قصوراً أو تقصيراً... فما أوضحناه هو الحقُّ المبين.

وهذا هو الحق الحقيق، وبه يمكن الجمع بين الآيات والأخبار التي ظاهرها نسبة الأُمية إليه صلى الله عليه وآله.

وأما النقطة الثانية: وهي صيانة القرآن عن التحريف:

من معتقدات الإمامية عدم القول بتحريف القرآن، وأنّ الموجود بأيدينا هو ما نزل على النبي الأعظم صلى الله عليه وآله، ومن قال منهم بالنقيصة فله رأيه ودليله ولكنه لا يعبّر عن الإجماع الإمامي القائل بعدم النقيصة، ولا يحق لنا أن ننسب لمن قال بالنقيصة أنه على غير هدًى كما هو صريح قول المصنف في المتن، فإنّ لهؤلاء الأعلام [1] درجاتهم وفضلهم فلا يحق لأحدٍ أنْ ينتقصهم أو يتعرّض لهم بسوء، ما دام لكل فريق دليله يُخاصم به يوم القيامة.

والتحريف بمعناه اللغوي هو: «إمالة الشيء والعدول عنه عن موضعه إلى جانب آخر».

وقد حصل هذا التحريف في أوساط الأمة الإسلامية حيث حرّفوا الكلم عن مواضعه؛ وأنت إذا تصفحت كتب التاريخ والتفسير عند علماء العامة، وجدت الكثير من هذا التحريف في الآيات النازلة بحق آل البيت عليهم السَّلام، وقد أشار القرآن الكريم لهذا التحريف بقوله تعالى:

﴿**يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ**﴾ [المائدة:١٤].

و﴿**وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقاً يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾ [آل عمران:٧٩].

﴿**وَمِنَ الَّذِينَ هِادُواْ سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِن بَعْدِ مَوَاضِعِهِ**﴾ [المائدة:٤٣].

---

[1] وممن قالوا بالتحريف جمهور الإخباريين وبعض المحدِّثين أمثال الكليني والقمّي والنّوري والطبرسي، وقليلٌ من الأصوليين منهم: المحقق القمي والآخوند الخراساني صاحب الكفاية وتلميذه المشكيني.

وتحريف الكَلم عن مواضعه عبارة عن: تفسيره على غير وجهه، وتأويله بما لا يكون ظاهراً فيه، تأويلاً من غير دليل.

فالتحريف عن غير المواضع المخصوصة فيه، يعني صرف الكلام عن معناه الحقيقي الموضوع له إلى معنى آخر بعيد عنه، وهذا ما يسمّى بالتحريف المعنوي.

وهناك تقسيمات أُخر للتحريف هي بحسب الاصطلاح على وجوه:

١ . تحريف لمدلول الكلام كما تقدم آنفاً ويعبّر عنه بـ «التفسير بالرأي» المنهي عنه شرعاً لقول النبي صلى الله عليه وآله: «مَنْ فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» [١] .

٢ . تحريف موضعي: بمعنى إثبات السور أو الآيات على خلاف ترتيب نزولها، وهذا في الآيات قليل كآية التطهير والإكمال حيث وضعتا في غير المكان المناسب لهما، لكنه في السور يشمل كل القرآن لأنّ الترتيب الموجود في القرآن حالياً هو على خلاف ترتيب النزول قطعاً.

٣ . تحريف قراءتي: بمعنى أن تُقرأ الكلمة على خلاف قرائتها المعهودة لدى جمهور المسلمين، وهذا كأكثر اجتهادات القُرّاء المبتدعة التي لا عهد لها في الصدر الأول للإسلام، وهذا غير جائز، وذلك لأنّ القرآن واحد نزل من عند واحدٍ أحد كما جاء فيصحيحة زرارة عن مولانا الإمام أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ القرآن واحد نزل من عند واحد ولكنّ الاختلاف يجيء من قبل الرواة» [٢] .

وكما ورد في صحيحة الفضيل بن يسار قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: «إنّ الناس يقولون: إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، فقال: كذبوا أعداء الله ولكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد» [٣] .

وهذا الوجه يدخل في تحريف اللهجات عند العرب، حيث كل قبيلة يختلف لهجها عن لهج القبيلة الأخرى عند أداء الحرف أو الكلمة، والتحريف في اللهجة، إذ عُدّ لحناً في الكلام ومخالفاً لقواعد الإعراب، فإنه غير جائز لقوله تعالى: ﴿**قُرآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ**﴾ [الزمر:٢٩].

---

[١] الإحسائي، غوالي اللآلي: ج٤، ص١٠٤ رقم١٥٤.

[٢] أصول الكافي: ج٢، ص٦٣٠ ح١٢.

[٣] أصول الكافي: ج٢، ص٦٣٠.

كما إنّ هذا الوجه يفنّد مزاعم القائلين بأنّ الأخطاء الشائعة في القرآن الكريم هي نتيجة تعدّد اللهجات عند العرب، وكأنّ الله تعالى ــ بحسب المزعم المتقدِّم ــ أمضى إعوجاجهم إرضاءً لهم وهو ﷻ منَزَّهٌ عن فعل القبيح والأمر به، فالقرآن الكريم نزل بلهجةٍ واحدةٍ، فالقول بتعدُّد اللهجات خلاف ما عليه القرآن واقعاً، لذا جاء تتعبير مولانا الإمام الصّادق عليه السلام كاشفاً عن هذه الحقيقة.

مضافاً إلى جاء عنهم عليهم السلام في الوسائل ج٤ص٨٦٥ باب ٣٠من وجوب قراءة القرآن بعربية صحيحة لقول الإمام الصادق عليه السَّلام: «تعلّموا القرآن بعربيته».

ويدخل في هذا النوع من التحريف النقص أو الزيادة في الحروف أو في الحركات، لعدم تواتر القراءات، ومعنى هذا أنّ القرآن المنزل إنما هو مطابق لإحدى القراءات، وأما غيرها فهو إما زيادة في القرآن وإما نقيصة فيه [١] .

٤ . «التحريف بالزيادة والنقيصة في الآية والسورة مع التحفظ على القرآن المنزل، والتسالم على قراءة النبي إياها.

والتحريف بهذا المعنى أيضاً واقع في القرآن قطعاً، فالبسملة . مثلاً . مما تسالم المسلمون على أن النبي قرأها قبل كل سورة غير سورة التوبة، وقد وقع الخلاف في كونها من القرآن بين علماء السنة، فاختار جمع منهم أنها ليست من القرآن، بل ذهبت المالكية إلى كراهة الإتيان بها قبل قراءة الفاتحة في الصلاة المفروضة إلاّ إذا نوى به المصلي الخروج من الخلاف، وذهب جماعة أخرى إلى أن البسملة من القرآن، وأما الشيعة فهم متسالمون على جزئية البسملة من كل سورة غير سورة التوبة، إذن فالقرآن المنزل من السماء قد وقع فيه التحريف يقيناً بالزيادة أو النقيصة» [٢] .

٥ . التحريف بالزيادة بمعنى أن بعض المصحف الذي بأيدينا ليس من الكلام المنزل.

والتحريف بهذا المعنى باطل بإجماع المسلمين، بل هو مما عُلم بطلانه بالضرورة.

٦ . التحريف بالنقيصة، بمعنى أن المصحف الذي بأيدينا لا يشتمل على جميع القرآن الذي نزل من السماء، فقد ضاع بعضه على الناس.

---

[١] الخوئي، البيان في تفسير القرآن:ص١٩٨.

[٢] المصدر السابق عينه:ص١٩٩.

والتحريف بهذا المعنى هو الذي وقع فيه الخلاف فأثبته قوم ونفاه آخرون، والمشهور «بين علماء الإمامية»، بل المتسالم عليه بينهم هو القول بعدم التحريف، وذهب جمع من الشيعة والسُنّة إلى وقوع التحريف، قال الرافعي: ذهب جماعة من أهل الكلام ممن لا صناعة لهم إلاّ الظن والتأويل، واستخراج الأساليب الجدلية من كل حكم وكل قول إلى جواز أن يكون قد سقط عنهم من القرآن شيء، حملاً على ما وصفوا من كيفية جمعه، وقد نسب الطبرسي في «مجمع البيان» هذا القول إلى الحشوية من العامة، وقد روى العامة الكثير من المرويات الدالة على وجود سقط من الآيات في القرآن منها:

ما رواه ابن عباس أنّ عمر بن الخطاب قال وهو على المنبر:

«إنّ الله بعث محمّداً بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل الله آية الرجم، فقرأناها، وعقلناها، ووعيناها. فلذا رجم رسول الله صلى الله عليه وآله ورجمنا بعده فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، والرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال... ثم إنا كنا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله: أن لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم، أو إنّ كُفراً بكم أن ترغبوا عن آبائكم...» [1].

ومنها: ما روي أن عمر بن الخطاب قال:

«والذي نفسي بيده لولا أن يقول الناس زاد عمر بن الخطّاب في كتاب الله لكتبت آية رجم الشيخ والشيخة هكذا:

«الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة» فإنّا قد قرأناها [2].

وقد جاء ابن الخطّاب بآية الرجم عند الجمع الأول على عهد زميله أبي بكر، فلم تقبل منه، وطلب زيد بن ثابت منه شاهدين بأنها آية من كتاب الله فلم يستطع عمر من إقامتهما.

---

[1] البيان في تفسير القرآن:ص٢٠٢؛ نقلاً عن صحيح البخاري:ج٨ ص٢٦، وصحيح مسلم:ج٥ ص١١٦.

[2] صيانة القرآن من التحريف:ص١٢٥؛ نقلاً عن تنوير الحوالك للسيوطي:ج٣ ص٤٢، وفتح الباري لابن حجر: ج١٢ ص١٢٧، والإتقان في علوم القرآن:ج٢ ص٥٢.

وقال الزّركشي في البرهان: «إن عمر بن الخطاب قال: لولا أنّ تقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها ـ يعني آية الرجم ـ» [1] .

ومع ذلك فقد بقيت ركيزة نفسه تبوح بها بين آونة وأخرى حتى أعلن بها صريحاً في أواخر حياته.

وهناك آيات أُخر زعم ابن الخطاب أنها من القرآن ثم أسقطت منه هي آية الجهاد، قال عمر لابن عوف: ألم تجد فيما أُنزل علينا «أن جاهدوا كما جاهدتم أول مرة» فإنّا لا نجدها؟ قال: أسقطت فيما أسقط من القرآن» [2] .

وآية الفراش: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» وهذا حديث مرويٌ عن النبي ظنّه ابن الخطّاب أنه آية قرآنية، فقد ورد أنه خاطب أُبي بن كعب:

أوليس كنّا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله: «إن انتفاءكم من آباءكم كفر بكم»؟ فقال: بلى... ثم قال: أوليس كنّا نقرأ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» فيما فقدنا من كتاب الله؟ فقال أُبي: بلى [3] .

وروي عن حميدة بنت أبي نواس قالت:

قرأ عليّ أبي ـ وهو ابن ثمانين سنة ـ في مصحف عائشة: «إن الله وملائكته يُصلّون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلّوا عليه وسلّموا تسليماً، وعلى الذين يُصلّون الصفوف الأوَلْ»، قالت: قبل أنْ يغيّر عثمان المصاحف [4] .

وروى أبو عبيدة عن نافع عن ابن عمر قال: ليقولن أحدكم قد أخذت القرآن كله، وما يدريه ما كله، قد ذهب منه قرآن كثير، ولكن ليقل قد أخذت منه ما ظهر [5] .

---

[1] لاحظ؛ الاتقان: ج ٢ ص ٥٥، ط. دار الكتب العلمية.

[2] الدر المنثور للسيوطي: ج١ ص١٠٦، وصيانة القرآن: ص١٢٧، والإتقان في علوم القرآن: ج٢ ص٥٤.

[3] الدر المنثور: ج١، ص١٠٦.

[4] الإتقان: ج٢، ص٥٣.

[5] الإتقان: ج٢، ص٥٣.

وعن ابن لهيعة عن أبي الأسود عن عروة بن الزبير عن عائشة قالت: كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي مائتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم نقدر منها إلاّ ما هو الآن [١].

وهناك العديد من هذه الروايات ذكرها السيوطي في «الاتقان» وغيره عن مفسّري العامة، صريحة في أنّ القرآن ذهب منه كثير بذهاب حملته يوم اليمامة، حيث روى ابن أبي داوود عن ابن شهاب قال: بلغنا أنه كان أنزل قرآن كثير، فقتل علماؤه يوم اليمامة الذين كانوا قد وعوه، ولم يعلم بعدهم ولم يكتب [٢].

هذا وقد استدلّ مشهور الإمامية على عدم التحريف بوجوه عديدة أهمها من الكتاب قوله تعالى:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر:١٠].

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ، لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت:٤٢،٤٣].

ومن السُنّة المطهّرة ما ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً». ووجه الاستدلال بالحديث أن المسلمين جميعاً تمسكوا بالثقل الأول وهو القرآن وتركوا الثقل الآخر وهم عترة النبي ﷺ ولم يتمسك بهما إلا من امتحن الله قلبه بالإيمان وهم الشيعة الإمامية.

مضافاً إلى استدلالهم بالرّوايات الدالّة على عرض الأخبار على الكتاب فما وافقه يؤخذ به وما خالفه يُضرب به عرض الجدار.

أقول: الأدلّة التي استدلّ بها المشهور على عدم وجود نقصٍ في القرآن الكريم غير وافية في المقام، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في بعض بحوثنا [٣]؛ فلتراجِعْ.

ومن أراد المزيد فليُراجع المصادر التفسيرية وغيرها.

---

[١] الإتقان: ج٢، ص٥٣.

[٢] منتخب كنْز العمال بهامش المسند: ج٢، ص٥٠.

[٣] راجع: أبهى المداد في شرح مؤتمر علماء بغداد/الجزء الثاني.



الباب الثامن عشر

طريقة إثبات الإسلام والشرائع السابقة

قال المصنف رحمه الله:

لو خاصمنا أحد في صحة الدين الإسلامي، نستطيع أنْ نخصمه بإثبات المعجزة الخالدة له، وهي القرآن الكريم على ما تقدم من وجه إعجازه، وكذلك هو طريقنا لإقناع نفوسنا عند ابتداء الشك والتساؤل اللّذين لا بُدّ أن يمرا على الإنسان الحر في تفكيره عند تكوين عقيدته أو تثبيتها.



هناك طريقان لإثبات صحة الدين الإسلامي، لم يتطرّق المصنّف إلاّ للأول منهما هما:

الأول: المعجزة القرآنية التي فضّل بها الرّسول الأعظم محمّداً صلى الله عليه وآله على جميع الأنبياء والمرسلين، لما يحويه هذا السفر الجليل من تشريعات ودساتير ومعارف يعجز البشر عن الإتيان بمثلها، مما يُثبت صحة مضمونه وما يدعو إليه.

الثاني: تواتر المعجزات على يد نبي الرحمة محمّد صلى الله عليه وآله والتي رواها المؤرخون والمحدِّثون في جوامعهم وهذه المعجزات وإنْ كثُرت إلاّ أنها ليست بمعاجز باقية على مرّ السنين والأزمنة كالقرآن الكريم حيث يبقى معجزةً خالدةً إلى يوم القيامة، فالمعاجز التي صدرت من النبي

صلى الله عليه وآله تشارك معجزات الأنبياء الماضين من ناحية أنها ليست باقية على مرّ السنين والدهور، إضافةً إلى إخباره عن الغيوب في مواضع كثيرة منها:

أنه أخبر عائشة أن كلاب الحوأب ستنبحها عندما تخرج لقتال أمير المؤمنين عليه السَّلام يوم الجمل، وأخبر عمّار بن ياسر أنّ الفئة الباغية تقتله، وإخباره أمير المؤمنين عليه السَّلام أنه يحارب الناكثين والقاسطين والمارقين إلى غير ذلك من المغيبات التي يتطلب ذكرها تصنيف كتاب مستقل بشأنها، لذا نحيل القارىء على المصادر التاريخية الموثوقة [1] .



قال المصنّف رحمه الله:

أما الشرائع السابقة كاليهودية والنصرانية، فنحن قبل التصديق بالقرآن الكريم، أو عند تجريد أنفسنا من العقيدة الإسلامية لا حجة لنا لإقناع نفوسنا بصحتها، ولا لإقناع المشكّك المتسائل، إذ لا معجزة باقية لها كالكتاب العزيز، وما ينقله أتباعها من الخوارق والمعاجز للأنبياء السابقين فهم متهمون في نقلهم لها أو حكمهم عليها، وليس في الكتب الموجودة بين أيدينا المنسوبة إلى الأنبياء "كالتوارة والإنجيل" ما يصلح أن يكون معجزةً خالدة تصحّ أن تكون حجة قاطعة ودليلاً مقنعاً في نفسها قبل تصديق الإسلام لها.

وإنما صح لنا . نحن المسلمين . أنْ نقرّ ونصدّق بنبوة أهل الشرائع السابقة، فلأنا بعد تصديقنا بالدين الإسلامي كان علينا أن نصدّق بكل ما جاء به وصدّقه، ومن جملة ما جاء به وصدّقه نبوة جملة من الأنبياء السابقين على نحو ما مرّ ذكره.

وعلى هذا، فالمسلم في غنى عن البحث والفحص عن صحة الشريعة النصرانية وما قبلها من الشرائع السابقة بعد اعتناقه الإسلام لأنّ التصديق به تصديق بها، والإيمان به إيمان بالرسل السابقين والأنبياء المتقدمين، فلا يجب على المسلم أن يبحث عنها ويفحص عن صدق معجزات أنبيائها، لأنّ المفروض أنه مسلم قد آمن بها بإيمانه بالإسلام... وكفى.

---

[1] إعلام الورى للطبرسي/ص٤٢، ومنتهى الآمال للقمي: ج١ ص١٠٤، وبحار الأنوار: ج١٧ ص٢٢٥ـ٣٤٦.

نعم لو بحث الشخص عن صحة الدين الإسلامي فلم تثبت له صحته، وجب عليه عقلاً ـ بمقتضى وجوب المعرفة والنظر ـ أنْ يبحث عن صحة دين النصرانية، لأنه هو آخر الآديان السابقة على الإسلام، فإنْ فحص ولم يحصل له اليقين به أيضاً وجب عليه أن ينتقل فيفحص عن آخر الأديان السابقة عليه، وهو دين اليهودية حسب الفرض، وهكذا ينتقل في الفحص حتى يتم له اليقين بصحة دين من الأديان أو يرفضها جميعاً.

وعلى العكس فيمن نشأ على اليهودية أو النصرانية، فإنّ اليهودي لا يغنيه اعتقاده بدينه عن البحث عن صحة النصرانية والدين الإسلامي، بل يجب عليه النظر والمعرفة بمقتضى حكم العقل، وكذلك النصراني ليس له أن يكتفي بإيمانه بالمسيح عليه السَّلام، بل يجب أن يبحث ويفحص عن الإسلام وصحته، ولا يعذر في القناعة بدينه من دون بحث وفحص، لأنّ اليهودية وكذا النصرانية لا تنفي وجود شريعة لاحقة لها ناسخة لأحكامها، ولم يقل موسى ولا المسيح عليه السَّلام أنه لا نبي بعدي.



❖ **أقول**: بل على العكس من ذلك، فقد وردت البشارات من الأنبياء الماضين في حق نبينا محمّد صلى الله عليه وآله وأوصافه، وهذه البشارات كانت واضحة بحيث لا مجال لإنكار نبوته كما نص على ذلك القرآن الكريم بقوله: ﴿**الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾ [البقرة:١٤٧].

وصرّح بأنّ النبيّين موسى وعيسى عليهما السلام بشّرا بالنبي محمّد صلى الله عليه وآله حيث قال تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ [الأعراف:١٥٨].

وقال أيضاً حكاية عن النبيّ عيسى عليه السلام: **﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾** [الصف:٧].

وقد آمن كثير من اليهود والنصارى بنبوّته في زمن حياته وبعد مماته، وهذا يدلنا دلالة قطعية على وجود هذه البشارة في الكتابين المذكورَين في زمان دعوته، ولو لم تكن هذه البشارة مذكورة فيهما لكان ذلك دليلاً كافياً لليهود والنصارى على تكذيب القرآن في دعواه، وتكذيب النبي في دعوته، ولأنكروا عليه أشدّ الإنكار، فيكون إسلام الكثير منهم في عصره صلى الله عليه وآله وبعد مماته وتصديقهم دعوته دليلاً قطعياً على وجود هذه البشارة في ذلك العصر، وعلى هذا فإنّ الإيمان بموسى وعيسى عليه السَّلام يستلزم الإيمان بمحمد صلى الله عليه وآله من غير حاجة إلى وجود معجزة تدلّ على صدقه، نعم يحتاج إلى ذلك بالنسبة إلى الأمم الأخرى التي لم تؤمن بموسى وعيسى وبكتابيهما، والقرآن المجيد وهو المعجزة الباقية والحجة الإلهية على صدق النبي الأكرم، وصحة دعواه وأنّ غير القرآن من معجزاته الكثيرة المنقولة بالتواتر الإجمالي أولى بالتصديق من معجزات سائر الأنبياء المتقدمين.

وفي التوراة والإنجيل المحرّفين مواضع يمكن استظهار البشارة منها على نبينا محمّد صلى الله عليه وآله نذكر بعضاً منها:

١ ـ أنا أُعمدّكم بماءٍ للتوبة، ولكن الذي يأتي بعدي هو أقوى مني الذي لستُ أهلاً أن أحمل حذاءَه، هو سيُعمّدكم بالروح القدس...» [١].

٢ ـ ورد في إنجيل القديس «برنابا» [٢]:

فقال حينئذٍ الكاهن: ماذا يُسمّى مسيّا وما هي الدلالة التي تخبر عن مجيئه؟

أجاب يسوع: إنّ اسم مسيّا عجيب لأن الله نفسه سمّاه لما خلق نفسه ووضعها في بهاء سماوي، قال الله اصبر يا «محمّد» لأني لأجلك أُريد أن أخلق الجنّة والعالم وجمّاً غفيراً من الخلائق التي أهبها لك حتى أنّ من يباركك يكون مباركاً ومن يلعنك يكون معلوناً، ومتى

---

[١] إنجيل متى:الإصحاح٣/١٢. وإنجيل لوقا: الإصحاح٣/١٥ـ١٦ـ١٧.

[٢] إنجيل "برنابا" حُرّر وتُرجم عن مخطوطة في المطتبة الملوكية في "فيينا" وترجمه عن الإنكليزية إلى العربية الدكتور جورج سعادة، والنص في ص١٤٩ من إنجيل برنابا، الفصل السادس والتسعون.

أرسلتك إلى العالم أجعلك رسولي للخلاص وتكون كلمتك صادقة حتى أنّ السماء والأرض تهنان ولكن إيمانك لا يهن أبداً، إنّ اسمه المبارك «محمّد»، حينئذٍ رفع الجمهور أصواتهم قائلين: يا الله أرسل لنا رسولك، يا محمّد تعال سريعاً لخلاص العالم».

وقال برنابا في موضعٍ آخر من إنجيله: [ولما انتهت الصلاة قال الكاهن بصوت عال قف يا يسوع لأنه يجب علينا أن نعرف من أنت تسكينا لامتنا أجاب يسوع أنا يسوع بن مريم من نسل داود بشر سيموت ويخاف الله وأطلب أن لا يعطى الاكرام والمجد الا لله أجاب الكاهن انه مكتوب في كتاب موسى أن الهنا سيرسل لنا مسيا الذي سيأتي ليخبرنا بما يريد الله وسيأتي للعالم برحمة الله لذلك لذلك أرجوك أن تقول لنا الحق هل أنت مسيا الله الذي ننتظره أجاب يسوع حقا ان الله وعد هكذا ولكني لست هو لأنه خلق قبلي [1] وسيأتي بعدي أجاب الكاهن اننا نعتقد من كلامك وآياتك على كل حال انك نبي وقدوس الله لذلك أرجوك باسم اليهودية كلها وإسرائيل أن تفيد ناجياً في الله بأية كيفية سيأتي ميسيًّا؟ أجاب يسوع: لعمر الله الذي تقف بحضرته نفسي أني لست مسيًّا الذي تنتظره كلّ قبائل الأرض كما وعد الله أبانا إبراهيم قائلاً: بنسلك أبارك كلّ قبائل الأرض، ولكن عندما يأخذني الله من العالم سيثير الشيطان مرة أخرى هذه الفتنة الملعونة بان يحمل عادم التقوى على الاعتقاد بأني الله وأبن الله فيتنجس بسبب هذا كلامي وتعليمي حتى لا يكاد يبقى ثلاثون مؤمنا حينئذ يرحم الله العالم ويرسل رسوله الذي خلق كل الأشياء لأجله الذي سيأتي من الجنوب بقوة وسيبيد الأصنام وعبدة الأصنام وسينتزع من الشيطان سلطته على البشر وسيأتي برحمة الله لخلاص الذين يؤمنون به وسيكون من يؤمن بكلامه مباركا الفصل السابع والتسعون ومع أني لست مستحقا أن أحل سير حذائه قد نلت نعمة ورحمة من الله لأراه..] [1].

٣ . جاء في التوراة سفر التثنية الإصحاح ٣٣/٢.١:

---

[1] يُقصد أنّ النبي الأعظم هو وأهل بيته الطاهرين ﷺ أول مَن خلقه الله تعالى في عوالم الملكوت كما أشارت أخبارُنا الشريفة، ويسمَّى بعالم الأرواح.

[1] إنجيل برنابا: ص١٤٦ــ١٤٧، الفصل السادس والتسعون.

«جاء الرب من سيناء وأشرف لهم من ساعير وتلألأ من جبل فاران وأتى من ربوات القدس وعن يمينه نار شريعة لهم».

فساعير هي بير سبع في سيناء.

وفاران هي مكة وبطاحها.

٤ . سفر حبقوق الإصحاح ٣/٣.٤.٥.٦:

«الله جاء من تيمان، والقدوس من جبل فاران جلالُه غطّى السماوات وله من يده شعاع، نظر فرجف الأمم ودكّت الجبال الدهرية وخسفت آكام القِدم».

٥ . سفر التثنية الإصحاح ١٨/١٨.١٩.٢٠:

«أقيم لهم نبياً من وسط أخوتهم مثلك واجعل كلامي في فمه» (٢) .

هذه الكلمات لا يمكن أن تجد موصوفها وضالّتها إلاّ في النبي محمّد لأنها كلمات خاطب الله بها موسى متحدثاً عن المستقبل، فالضمير في «لهم» و «إخوتهم» يعود إلى بني إسرائيل وقيام النبي سيكون من إخوتهم وليس منهم، وهذا يعني استبعاد أن يكون المسيح هو المقصود لأنه منهم "من بني إسرائيل" وليس من إخوتهم، كما يعني أن النبي المبشر به سوف يكون نبي شريعة مثل موسى.

وهذا يستبعد فكرة احتمال أن يكون المقصود هو المجيء الثاني للمسيح الذي ينتظره المسيحيون لأنه ـ كما يعتقدون ـ لن يأتي قاضياً وحاكماً، في حين أنّ النبي المبشّر به سوف يأتي قاضياً وحاكماً «وعن يمينه نار شريعة لهم».

والمجيء هو من «فاران» وليس من القدس أو سواها، وقد تكرّر التأكيد على أنّ «ساعير وفاران» هما مصدر الإشعاع النبوي (٣) .

٦ . سفر التكوين الإصحاح ١٩/٩.١٠.١١:

«يهوذا «جَرْوُ» أسد جثا وربض كأسد وكلبوة لا يزول قضيب من يهوذا ومشترعٌ من بين رجليه حتى يأتي «شيلون» وله يكون خضوع الشعوب».

---

(٢) لاحظ ما ذكره العلاّمة البلاغي في كتابه القيّم "الرحلة المدرسية: ج١، ص٧٤".

(٣) أحمد عمران، القرآن والمسيحية في الميزان: ص٣٩٥.

فيهوذا هو جرو الأسد الرابض لن يزول مجده، ولن تتجمّد شريعته حتى يأتي شيلون وتخضع له كل الشعوب.

قد تقول من هو «شيلون»؟ وما معنى هذه الكلمة؟ وهل تحققت نبوة التكوين؟

في الإصحاح الأول من صموئيل الآية٣ وردت هذه الكلمة ولكن بصيغة ومعنى مختلفين، والدلالة في صموئيل دلالة مكانية، بينما في التكوين تدل على شخص معين.

فشيلون كما فسّرها البروفسور عبد الأحد داوود هي كلمة عبرية تعني المرسل أو النبي أو الرسول [١] .

٧ . إنجيل يوحنا الإصحاح ١٥/٢٦:

«ومتى جاء المعزّي الذي سأرسلُه أنا إليكم من الآب، روح الحق الذي من عند الآب ينبثق فهو يشهد لي وتشهدون أنتم أيضاً لأنكم معي من الابتداء».

٨ . إنجيل يوحنا ١٤/٢٦:

«وأما المعزّي الروح القدس الذي سيرسله الآب باسمي فهو يعلّمكم كلّ شيء ويُذكّركم بكل ما قلتُه لكم».

٩ . إنجيل يوحنا ١٦/٧:

«لكني أقول لكم، الحق إنه خير لكم أن أنطلق، لأنه إنْ لم أنطلق لا يأتيكم المعزّي، ولكن إنْ ذهبت أرسله إليكم».

١٠ . إنجيل يوحنا ١٦/١٣:

«وأما متى جاء ذاك روح الحق فهو يُرشدكم إلى جميع الحق لأنه لا يتكلم من نفسه بل كل ما يسمع يتكلم به ويخبركم بأمور آتية، ذاك يمجّدني لأنه يأخذ مالي ويخبركم كل ما للآب هو لي...».

وما ورد في هذه النصوص بلفظ «المعزّي» هي ترجمة لكلمة «فارقليط» التي وردت في إنجيل يوحنا قبل الترجمة ٣ مرات كما ذكرنا آنفاً في الأرقام ٩.٨.٧ .

فبارقليط معناها المعزّي أو الشفيع، ويشهد له ما ورد في إنجيل يوحنا إصحاح ١٤/١٦:

---

[١] القرآن والمسيحية في الميزان:ص٣٩٧.

«وأنا أطلب من الآب فيعطيكم معزّياً آخر ليمكث معكم إلى الأبد روح الحق الذي لا يستطيع العالم أن يقبله لأنه لا يراه ولا يعرفه».

«وقد كانت كلمة بارقليط رائجة بين اليهود الهللينيين من القرن الأول بمعنى الشفيع والنصير. وقد أعلن عيسى بأنّ الآب والابن سيرسلان الروح، وستكون مهمته الخاصة أن يقوم مقام الابن الذي كان له دور المنقذ طيلة حياته الفانية في صالح تلاميذه. وسيأتي الروح ويتصرف كتابع للمسيح وبصفته بارقليط أو الشفيع القادر على كل شيء» [١] .

وقد نقل الكاتب موريس بوكاي لفظ «بارقليط» أربع مرات عن إنجيل يوحنا الوارد عن النص الأصلي اليوناني، لا سيما وأنّ الإنجيلي يوحنا .كما يقول موريس . لم يكتب بغير اللغة اليونانية والنص المعتمد . أي الذي اعتمده موريس . هو نص العهد الجديد اليوناني [٢] .

وقد وردت كلمة «بارقليط» في المتن السرياني المأخوذ من الأصل اليوناني، فحل محل كلمة «بارقليط» كلمة «مسلّي» وأما في المتن اليوناني فقد جاء «بيركلتوس» وهو بمعنى الشخص «الممتدح» وهي مرادفة لكلمة «محمّد أو أحمد».

وهكذا لما شعر القيّمون على الكنيسة بخطورة بقاء كلمة «بارقليط» في الإنجيل بدلوها إلى كلمة «باراقلي طوس» التي هي بمعنى «صاحب التسلية» ومن ثم ترجموها إلى «المبشّر» أو «المسلّي» [٣] .

وهنا أنقل ما ورد في دائرة المعارف الفرنسية المترجمة ما قالته بشأن «فارقليط» "محمّد مؤسس دين الإسلام ورسول الله وخاتم الأنبياء، أن معنى كلمة محمّد تعني المحمود كثيراً وهي مشتقة من الحمد والتي هي بمعنى التجليل والتمجيد، وتشاء الصدفة العجيبة أن يذكر له اسم آخر من نفس الأصل «الحمد» ترادف لفظ «محمّد» يعني «أحمد» ويحتمل احتمالاً قويّاً أن مسيحيّي الحجاز كانوا يطلقون لفظ «أحمد» بدلاً عن «فارقليطا».

و«أحمد» يعني الممدوح والمجلَّل كثيراً وهو ترجمة لفظ: "بيركلتوس" والذي وضع بديلاً عنه لفظ "باراكلتوس" اشتباهاً، ولهذا فإن الكتّاب المسلمين الملتزمين قد أشاروا مراراً إلى أن المراد من هذا اللفظ هو البشارة بظهور نبي الإسلام، وقد أشار القرآن الكريم أيضاً بوضوح

---

[١] الكاتب الفرنسي موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن:ص١٠١.

[٢] نفس المصدر السابق.

[٣] لاحظ الرحلة المدرسية: ج٢، ص٣٢. وصيانة القرآن من التحريف:ص٩٨.

إلى هذا الموضوع كما في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ**﴾ [الصف:٧].

وخلاصة الحديث أن المقصود بـ "فارقليطا" ليس روح القدس أو المسلّي، بل هو معادل لمفهوم «أحمد» [١].

وأود أن أذكر شهادة الأسقف الأعظم المعاصر للقسيس المستبصر فخر الإسلام قال:

كنت عند الأسقف الأعظم بواتيكان . وكان يحبني ويقرّبني إليه . فسألته عن تفسير كلمة «فارقليطا» في السريانية و «بيركلوطوس» في اليونانية ما هو المراد الحقيقي منها؟ وكان قد جرى بيني وبين سائر التلامذة حديث ومشاجرة في تفسيرها، ومن ثم حاولت فهم معناها الصحيح من الأب الأعظم «البابا».

فأشفق عليّ الأسقفُ ولاطفني وأخذته العبرة فقال يا بُني يصعب عليّ مخادعتك، ولكن لو بُحت بسرّي هلكت! فحلفتُ له الإيمان المغلّظة، أنْ لا أبوح بسرّه ما دام على قيد الحياة.

فأعطاني مفتاح غرفة كان قد خصّصها لنفسه، وكنتُ قد ظننتُ أنّ بها أمواله ونقوده التي تعلّق بها، وأذن لي في فتح صندوق فيه كتب عتيقة، منها نسختان من الكتاب المقدّس على ورق الجلد، إحداهما سريانية والأخرى يونانية، وكان تاريخ كتابتهما يعود إلى ما قبل الإسلام، وكانت ترجمة اللفظة فيهما «أحمد» و «محمّد» صريحاً [١].

ويقول الأستاذ عبد الوهاب النجّار:

كنت في سنة ١٨٩٣ . ١٨٩٤ طالباً بدار العلوم، وكان يجلس بجانبي . في درس اللغة العربية . العلاّمة الكبير الدكتور «كارلونلينو» المستشرق التلياني، وكان يحضر درس اللغة العربية بتوصية من الحكومة الإيطالية، فانعقدت أواصر الصحبة بيني وبينه، فاتفق ليلة السابع والعشرين من شهر رجب عام "١٣١١" هجري، وهي ليلة المعراج، والشوارع والدار بين مزيّنة

---

[١] دائرة المعارف الفرنسية: ج٢٣، ص٤١٧٦.

[١] تفصيل القضية في أنيس الأعلام: ج١، ص٨ــ٢٠.

والناس في سرور، وجرى حديث بيننا في المناسبة، وقلت له في أثناء لكلام وأنا أعلم أنه يحمل شهادة الدكتوراه في آداب اليهود اليونانية القديمة. ما معنى «بيركلوطوس»؟

فأجابني: إن القسس يقولون: إن هذه الكلمة معناها «المعزّي» قلت له: إني أسأل الدكتور «كارلونلينو» الدكتوراه في اللغة اليونانية القديمة، ولست أسأل قسّيساً! فقال: إن معناها: «الذي له حمد كثير» فقلت له: هل ذلك يوافق أفعل التفضيل من «حمد»؟ فقال: نعم. فقلت: إنّ رسول الله من أسمائه «أحمد» فقال: يا أخي أنت تحفظ كثيراً، ثم افترقنا، وقد ازددت بذلك تثبتاً في معنى قوله تعالى حكاية عن المسيح: ﴿**وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ**﴾ [٢].



قال المصنف المظفَّر ﷺ:

فكيف يجوز لهؤلاء النصارى واليهود أن يطمئنوا إلى عقيدتهم ويركنوا إلى دينهم، قبل أن يفحصوا عن صحة الشريعة اللاحقة لشريعتهم كالشريعة النصرانية بالنسبة لليهود، والشريعة الإسلامية بالنسبة إلى اليهود والنصارى. بل يجب بحسب نظرة العقول أن يفصحوا عن صحة هذه الدعوى اللاحقة، فإن ثبتت لهم صحتها انتقلوا في دينهم إليها، وإلاّ صح لهم في شريعة العقل حينئذٍ البقاء على دينهم القديم والركون إليه.

أما المسلم . كما قلنا . فإنه إذا اعتقد بالإسلام لا يجب عليه الفحص لا عن الأديان السابقة على دينه ولا عن اللاحقة التي تُدَّعى.

أما السابقة فلأن المفروض أنه مصدّق بها فلماذا يطلب الدليل عليها؟ وإنما فقط قد حكم له بأنها منسوخة بشريعته الإسلامية، فلا يجب عليه العمل بأحكامها ولا بكتبها. وأما اللاحقة فلأن نبي الإسلام محمّد ’ قال: «لا نبي بعدي» وهو الصادق الأمين كما هو مفروض ﴿**وما ينطق عن الهوى، إنْ هو إلاّ وحيٌ يوحى**﴾ فلماذا يطلب الدليل على صحة دعوى النبوة المتأخرة إن ادعاها داعٍ؟

---

[٢] هامش تاريخ الأنبياء للنجار:ص٣٩٧ رقم٢.

نعم على المسلم . بعد تباعد الزمان عن صاحب الرسالة واختلاف المذاهب والآراء وتشعب الفرق والنحل . أن يسلك الطريق الذي يثق فيه أنه يوصله إلى معرفة الأحكام المنزلة على محمّد صاحب الرسالة، لأنّ المسلم مكلَّف بالعمل بجميع الأحكام المنزلة في الشريعة كما أنزلت، والمسلمون مختلفون والطوائف متفرقة.

فلا الصلاة واحدة، ولا العبادات متفقة، ولا الأعمال في جميع المعاملات على وتيرة واحدة!... فماذا يصنع؟ بأية طريقة من الصلاة . إذن . يصلي؟ وبأية شاكلة من الآراء يعمل في عباداته ومعاملاته، كالنكاح والطلاق والميراث والبيع والشراء وإقامة الحدود والديات وما إلى ذلك؟

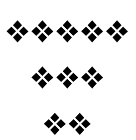
ولا يجوز له أن يقلد الآباء، ويستكين إلى ما عليه أهله وأصحابه بل لا بد أن يتيقن بينه وبين نفسه وبينه وبين الله تعالى. فإنه لا مجاملة هنا ولا مداهنة ولا تحيّز ولا تعصّب. نعم لا بد أن يتيقن بأنه قد أخذ بأمثل الطرق التي يعتقد فيها بفراغ ذمّته بينه وبين الله من التكاليف المفروضة عليه منه تعالى، ويعتقد أنه لا عقاب عليه ولا عتاب منه تعالى باتباعها وأخذ الأحكام منها ولا يجوز أن تأخذه في الله لومة لائم ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ ﴿بَلِ الْإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاء اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً﴾. وأول ما يقع التساؤل فيما بينه وبين نفسه أنه هل يأخذ بطريقة آل البيت، أو يأخذ بطريقة غيرهم. وإذا أخذ بطريقة آل البيت فهل الطريقة الصحيحة طريقة الإمامية الإثني عشرية أو طريقة من سواهم من الفرق الأخرى؟... ثم إذا أخذ بطريقة أهل السنة فمن يقلد المذاهب الأربعة أو من غيرهم من المذاهب المندرسة؟... هكذا يقع التساؤل لمن أعطى الحرية في التفكير والاختيار حتى يلتجيء من الحق إلى ركن وثيق.

ولأجل هذا وجب علينا ـ بعد هذا ـ أن نبحث عن الإمامة، وأن نبحث عمّا يتبعها في عقيدة الإمامية الاثني عشرية.

❖ ❖ ❖

أقول: ذكر المصنّف رحمه الله هنا أن على المكلّف الرجوع إلى طريقة أهل البيت صلى الله عليه وآله لأنّ الرجوع إليهم في الأحكام هو الرجوع إلى النبي صلى الله عليه وآله لأنّ علمهم علمه صلى الله عليه وآله ومعارفهم معارفه صلى الله عليه وآله، والمصنف ذكر لزوم الرجوع إليهم في أخذ الأحكام من باب المماشاة والحدّ الأقل من الرجوع إليهم لأن العامة يأخذون بأخبار كل الفرق إلا أخبار الإمامية، حيث لا يرجعون في القضاء والفتاوى إلى جوامع أحاديثنا، مع أنّ أصولنا أصح سنداً وأتقن متناً، إذ كلها صادرة من أهل البيت الذين طهّرهم الله وأذهب عنهم الرجس بنص آية التطهير والأحاديث الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله، فلا حجة حينئذٍ لهم في الإعراض عن جوامع أحاديثنا بل الحجة عليهم.

تمَّ شرح الجزء الأول من كتابنا الفوائد البهية، والحمد لله ربّ العالمين.



المحتويات

البحث الثاني: عقيدتنا في التقليد بالفروع

البحث الثالث: عقيدتنا في الاجتهاد

البحث الرابع: عقيدتنا في المجتهد

الفصل الأول

الإلهيات

الباب الأول: عقيدتنا في الله تعالى

الباب الثالث: عقيدتنا في صفات الله تعالى

الباب الخامس: عقيدتنا في التكليف

الفصل الثاني

النبوة

الباب التاسع: عقيدتنا في النبوة

الباب العاشر: النبوة لطفٌ إلهيٌّ

الباب الحادي عشر: عقيدتنا في معجزة الأنبياء

الباب الثاني عشر: عقيدتنا في عصمة الأنبياء

الباب الرابع عشر: عقيدتنا في الأنبياء عليهم السلام وكتبهم

الباب الخامس عشر: عقيدتنا في الإسلام

الباب السادس عشر: عقيدتنا في مشرِّع الإسلام

الباب السابع عشر: عقيدتنا في القرآن الكريم

والحمد لله رب العالمين

يا قائم آل محمّد أغِثنا